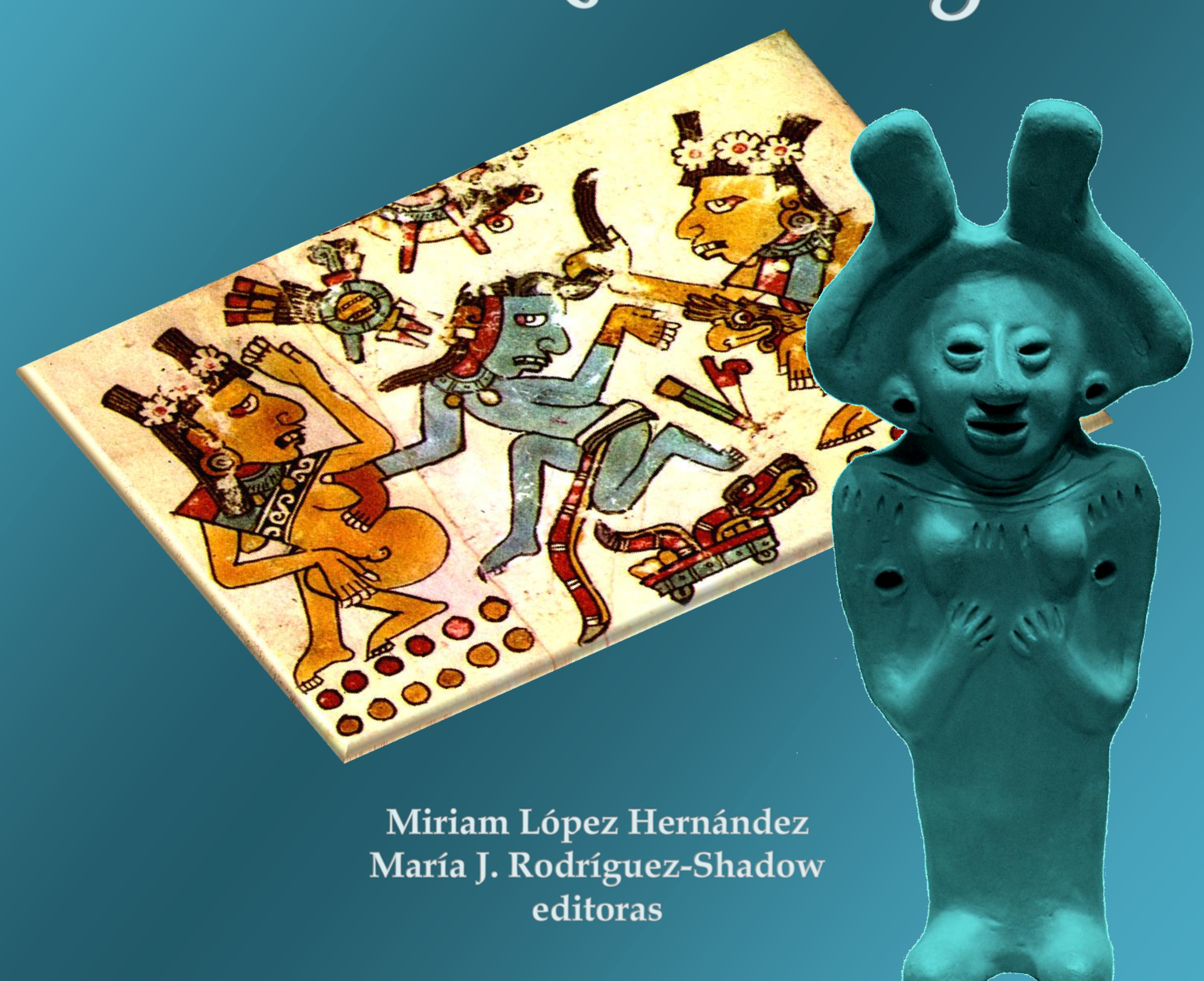
Género y sexualidad en el México antiguo



Miriam López Hernández
María J. Rodríguez-Shadow
editoras

CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER

Género y sexualidad en el México antiguo

Miriam López Hernández
María J. Rodríguez-Shadow
editoras

CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER

2011

Los artículos que conforman este libro fueron sometidos a un proceso de dictamen bajo la modalidad de doble ciego realizado por pares expertos en la materia.

Primera edición: junio de 2011

Claustro de la Troje núm. 1, Villas El Campanario, C.P. 72760
Manantiales, Puebla
www.ceam.mx
Diseño e ilustración de portada: Miriam López Hernández
Hecho en México
ISBN 978-607-00-4650-6

Índice

Sureste de México

PRESENTACIÓN

Miriam López Hernández
María J. Rodríguez-Shadow

El género forma parte fundamental del cuerpo teórico-metodológico que permite estudiar la situación de la mujer en relación con la del hombre. Es pues, un enfoque que busca conocer y entender las identidades personales y sociales que han sido atribuidas a los individuos mediante construcciones culturales que van más allá de las diferencias biológicas.

Particularmente, la arqueología de género busca evaluar críticamente las relaciones que se establecieron entre mujeres y hombres en las sociedades pretéritas como área fundamental para comprender la dinámica social.

Sin embargo, la introducción de este enfoque en arqueología fue resistida debido a que se consideraba que el género era una noción biológica y no cultural, por lo que no era campo de investigación social. Además, el carácter positivo de la disciplina fue otro obstáculo que enfrentó este enfoque pues en la búsqueda de la comprobación empírica de los datos; temas sociales como el género fueron ignorados por no ser visibles inmediatamente como rasgos en el registro arqueológico.

Es importante señalar que las relaciones de género como otras construcciones culturales son altamente variables, por ello es fundamental estudiarlas en sus contextos particulares, éste es uno de los objetivos de las investigaciones aquí reunidas. En este sentido, a través de los distintos textos, los autores analizan cómo las relaciones de género se construyeron culturalmente; asimismo, cómo se negociaron y expresaron en los objetos arqueológicos.

Los trabajos ponen especial interés en las actividades femeninas y los símbolos asociados a las mujeres para conocer la participación que tuvieron en los procesos de producción y reproducción de sus sociedades. Paralelamente, este interés busca darles su lugar en la interpretación del pasado que se realiza desde la arqueología procurando corregir el sesgo androcéntrico que ha permeado dichos estudios.

Por otra parte, un campo social que se encuentra en estrecha relación con el género es la sexualidad. Ambas construcciones culturales atraviesan el cuerpo, las relaciones afectivas, la subsistencia, la economía y la política; pues enmarcan, regulan y etiquetan las conductas, experiencias y los actos sexuales al interior de

cada cultura. De manera que se encuentran imbuidas de relaciones de poder y dominación.

Al entender a la sexualidad como una experiencia históricamente constituida es fundamental reflexionar sobre su particularidad, es decir, el contexto espacio-temporal de la cultura de estudio. Así, las investigaciones buscan profundizar en algunos aspectos de la sexualidad en el México antiguo, los cuales permitirán abrir nuevas líneas de investigación de esta recién descubierta veta.

Por lo anterior, el propósito principal de esta antología es divulgar las investigaciones más recientes sobre estas cuestiones para construir una historia de las mujeres en México, etapa necesaria y fundamental en la lucha por la equidad de género en las sociedades actuales. Los textos que constituyen este libro han sido ordenados en tres secciones. La primera consta de dos trabajos teóricos. Las siguientes secciones agrupan investigaciones de dos regiones de México: centro y sureste.

El primer artículo de la sección teórica es de la autoría de Stephen Castillo Bernal. Su ensayo titulado "No a las 'etiquetas teóricas'. La inserción de los estudios de género en la práctica arqueológica" tiene el objetivo de realizar una evaluación epistemológica de esta construcción analítica. A partir del concepto de Posición Teórica construido por Manuel Gándara, el autor desmenuza los postulados y finalidades primordiales de la arqueología de género, a efecto de lograr un mejor uso y entendimiento de ésta.

Como resultado de este análisis teórico, Castillo indica que la arqueología de género no puede concebirse como una posición teórica en el sentido canónico del término, sino más bien como una arqueología temática. Sin embargo, esta última terminología teórica no le resta poder explicativo o interpretativo a esta vertiente de género, pues su único riesgo es la pobre aplicabilidad de la teoría por parte de algunos arqueólogos.

El siguiente texto reflexiona sobre el enfoque de género aplicado a la arqueología. En el trabajo se destaca que esta perspectiva ha abierto una nueva área de análisis que no era considerada por los estudios tradicionales de esta disciplina. Igualmente, señala las críticas que desde esta visión se han realizado a las interpretaciones del pasado y les asigna un lugar a las mujeres y a las relaciones entre los géneros como ámbitos válidos de estudio.

La segunda sección comprende trabajos sobre el centro de México. El artículo de Adriana Medina Vidal titulado "Materializando el género: la cámara circular en Cuicuilco", reúne la evidencia arqueológica disponible de una estructura arquitectónica construida sobre la pirámide principal, a un costado de la rampa oeste de Cuicuilco.

La autora coteja las posibles causas del abandono del sitio con las relaciones socio-políticas respecto a Teotihuacan, para profundizar en diversos aspectos como: el paralelismo simbólico de la cámara en Cuicuilco con otra cámara construida debajo de la pirámide del Sol; la presencia del dios del Fuego Huehueteotl sexuado; las interpretaciones de los símbolos de género en el ámbito religioso y mitológico; el papel de la mujer en las prácticas sociales, entre otros. El principal aporte de Medina es identificar la respuesta de la clase dirigente de Cuicuilco ante el fenómeno eruptivo.

El trabajo de Enah Fonseca Ibarra, por su parte, estudia las relaciones de género en el Estado teotihuacano en comparación con el mexica. En el texto destaca que el primero no promovió la asimetría de género, sino que impulsó por igual, sentimientos de solidaridad entre los miembros de los barrios a fin de crear un lazo de lealtad directamente con el Estado.

Debido a que no existen fuentes escritas que describan el ideal femenino y masculino para el Clásico, la arqueóloga lo rastrea a través de otro tipo de evidencias, como las figurillas cerámicas cuyos rasgos morfológicos pueden arrojarnos luz acerca de aquellos símbolos. A lo largo del ensayo titulado "¿Ideales femeninos y masculinos? Un acercamiento a la identidad de género de teotihuacanos y mexicas", la especialista analiza dichos atributos con la intención de explicar cómo se pudieron haber relacionado éstos con la construcción de la identidad de género en las sociedades teotihuacana y mexica.

"Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas" es el nombre de la investigación de Rodríguez-Shadow y Campos Rodríguez en la que examinan las nociones sobre la sexualidad femenina entre los aztecas que se derivan de las fuentes documentales del siglo XVI. En su estudio parten de las propuestas teóricas del constructivismo, así consideran que en dicha sociedad la sexualidad de las mujeres fue negada, excluida o enfatizada de acuerdo con los intereses económicos, políticos y sociales del régimen estatal patriarcal, cuyo discurso impactó en el imaginario colectivo; sin embargo, indican que también surgieron algunos resquicios para la oposición o la resistencia, aunque en muchas ocasiones ello implicara la muerte de las disidentes.

El siguiente texto, de Miriam López y Jaime Echeverría, aborda la manera en cómo la transgresión sexual fue simbolizada tanto mítica como iconográficamente en el pensamiento de los antiguos nahuas, señalando a la par ciertas similitudes con otros grupos étnicos. La deformidad, falta de miembros inferiores, el torcimiento del cuerpo y la ceguera fueron atributos de personajes que violaron las normas sexuales cometiendo excesos como adulterios y actos homosexuales. De esta manera, la discapacidad física es consecuencia de la falta sexual, idea que se encuentra en el centro de la moral nahua.

En su artículo titulado "La vagina dentada o el miedo a la castración entre los aztecas", Nicolas Balutet analiza un miedo corriente entre los aztecas: la castración. A través del "monstruo de la tierra", Tlaltecuhtli, del *tecpatl* o cuchillo de silex y de lo que el autor llama el "Complejo Cihuacoatl", el estudio se focaliza en las imágenes de la vagina dentada, símbolo de la inversión sexual que tanto temían los aztecas.

Elizabeth Brumfiel es autora de la siguiente investigación, en la cual estudia dos niveles de política, uno parcialmente autónomo del Estado y otro comprometido –en parte- con las políticas e ideologías estatales en el sitio de Xaltocan, centro del Posclásico en el norte del Valle de México. A partir del análisis de los motivos decorativos en malacates y en vasijas cerámicas, la arqueóloga explora si los miembros de las unidades domésticas tuvieron o no diferentes puntos de vista e intereses, lo cual se vería reflejado en los motivos decorativos. De esta manera, propone que los malacates eran usados por individuos concretos como herramientas personales e íntimas. En contraste, las vasijas eran usadas por la unidad doméstica en ocasiones festivas y mostraban un punto de vista colectivo y negociado de la unidad doméstica.

En la tercera sección de este libro convergen trabajos referentes al sureste de México. A partir de dos colecciones de figurillas modeladas en barro entre los años 1000-400 a.C., la arqueóloga Miriam Judith Gallegos Gómora analiza la importancia que en ese momento tenía el arreglo del cabello así como la utilización de tocados y adornos (pendientes, orejeras, ajorcas y brazaletes) como elementos básicos de la identidad de los individuos representados. Situación diferente a lo que ocurriría en sociedades posteriores -como la maya del Clásico-, donde la vestimenta habría de constituir una parte fundamental de la persona, señalando con ello la importancia que tenía entonces la producción y utilización de los textiles.

De acuerdo con la especialista, la representación visual que la gente del Formativo Medio hacía de sí misma, muestra poca atención en diferenciar hombres y mujeres a través de los caracteres sexuales, en cambio en esa etapa eran profusas las figurillas de cinturas angostas, caderas amplias y ocasionalmente algún elemento señalando el busto, lo que indicaba seguramente el interés por resaltar la etapa fértil de la mujer.

El siguiente texto es de la pluma de Ana María Guerrero, el cual aborda los títulos de las señoras de la clase gobernante del sitio de Yaxchilán, que se encuentran labrados en sus inscripciones. A través del estudio epigráfico presenta reveladoras lecturas que dan a conocer la importancia del papel de la mujer maya como parte transformadora de la sociedad y que posiblemente dieron estabilidad y prosperidad a la misma. Por ello, el objetivo del artículo es presentar avances de

investigación y análisis de los títulos en general y de cómo o porqué se utilizan en mujeres, tomando como estudio de caso la ciudad de Yaxchilán; a la par, pretende subrayar cómo las mujeres mayas lograron alcanzar epítetos que posiblemente fueron de exclusividad para el género masculino.

Enseguida se presenta el trabajo "Género y poder en las figurillas de Yaxchilán, Chiapas. Un estudio comparativo" de Lizbet Berrocal Pérez. Dicha investigación busca demostrar cómo algunas figurillas de barro de este sitio permiten inferir la inserción de roles de género, el poder de la élite, así como su legitimidad ante el grueso de la población maya. Para lograr lo anterior, efectúa una comparación entre las efigies de barro con algunos de los dinteles más representativos del mencionado emplazamiento, así como de otros sitios mayas del Clásico.

Héctor Hernández y Leydi Puc Tejero son autores del cuarto texto de esta sección titulado "Identidad de género en las representaciones humanas de Chichén Itzá". A partir de una teoría basada en el estudio de la corporalidad, proponen que algunas representaciones humanas provenientes de la Gran Nivelación de Chichén Itzá integraron un discurso visual que "naturalizaba" la identidad de género. El estudio se enfoca en las alteraciones o modificaciones del cuerpo, posturas, vestimenta y adornos que encuentran en dichas figuras.

Esta visión general de los artículos que conforman la presente antología permite acercarnos a los ejes fundamentales que orientan las investigaciones incluidas en ella. Los textos refieren al papel de las mujeres desempeñado tanto en el ámbito político como en el privado, asimismo, buscan desentrañar las expectativas que se tienen de ellas en las distintas regiones de México y en las diferentes etapas históricas.

Igualmente, es interés de los investigadores estudiar las relaciones que se establecieron entre los géneros, los espacios de poder o influencia de cada uno de ellos y otros aspectos del género vinculados con la sexualidad. Es evidente que los trabajos reunidos aquí no agotan las diversas aristas que dicha problemática convoca; sin embargo, la intención es abrir el debate y el conocimiento a estos temas y contribuir a la reflexión sobre las relaciones de género que se establecieron en el México antiguo.[1]

[1] La lengua náhuatl es naturalmente grave y, por tanto, sus palabras se acentúan en la penúltima sílaba sin necesidad de acento ortográfico. Siguiendo este principio, en esta obra las palabras en dicha lengua no se acentúan.

REFLEXIONES CONCEPTUALES

NO A LAS "ETIQUETAS TEÓRICAS". LA INSERCIÓN DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN LA PRÁCTICA ARQUEOLÓGICA

Stephen Castillo Bernal

La arqueología, a grandes rasgos, estudia a las colectividades humanas pretéritas a través de la cultura material. Por ello, cada arqueólogo debe tratar de inferir las actividades cotidianas de toda sociedad, no encasillándose en un solo aspecto. Si partimos del supuesto de que las entidades políticas se estructuran a partir de relaciones sociales, los roles de cada agente humano se tornan indispensables para reconstruir de mejor forma el pasado histórico concreto. Por su parte, la arqueología de género busca volver inteligible cómo se construyen culturalmente los roles de género en cada sociedad, sin embargo, sostenemos que desde cada posición teórica se pueden insertar, sin problema alguno estos estudios, ya que la arqueología de género puede concebirse como una estrategia de investigación o arqueología temática, lo cual no diezma su fertilidad explicativa, en aras de lograr un mejor entendimiento de las totalidades sociales del pasado.

En este artículo, a través de una reflexión crítica, demostraremos cómo es factible insertar los estudios de género en cualquier posición teórica que explicite su ontología social, puesto que el interés por diseccionar los roles de género que se estructuraron en el pasado no debe etiquetarse o encasillarse forzosamente en los cimientos de una determinada teoría. Por el contrario, si la arqueología de género es una propuesta temática, en consecuencia ésta puede ponerse en marcha en cualquier teoría de índole mayor, claro está que el académico deberá encontrarse interesado en explorar ésta olvidada parte de las sociedades.

GENERALIDADES

Todo arqueólogo, al momento de emprender una investigación cualquiera, por lo general parte de un sustrato teórico que le permite imprimir sentido y significado a los yacimientos arqueológicos y a los objetos contenidos en éstos. En pocas palabras, el académico debe partir de un sistema conceptual determinado,

con la intención de enlazar la teoría con la empiria, en aras de alcanzar un mejor entendimiento de las sociedades acaecidas en el tiempo.

Ahora bien, es del dominio público que en nuestra comunidad académica abundan las "etiquetas teóricas" para hacer arqueología. Por sólo citar una serie de ejemplos, podemos mencionar a la Nueva Arqueología, Arqueología Conductual, Arqueología Social Ameroibérica, Arqueología Evolutiva, Arqueología Posprocesual, Arqueología Espacial, entre muchas otras. No obstante, es necesario argumentar que no existen teorías mejores que otras, sino teorías con mayor fertilidad explicatoria (*cfr*. Gándara, 1997), o con mayor capacidad para responder preguntas del tipo ¿por qué? Tampoco debemos asumir, como en reiteradas ocasiones se realiza en nuestra praxis académica, que a determinados problemas arqueológicos, determinadas posturas teóricas se deberán emplear. De hecho, debemos asumir que las teorías arqueológicas, en general, sólo iluminan un segmento de la totalidad social, materializada en correlatos materiales. Sin embargo, el hecho de que una postura teórica privilegie algún componente de lo social, tenderá, ineludiblemente, a dejar de lado otras manifestaciones de la realidad. Esto es simple, ya que cada teoría cuenta con diferentes conceptos y categorías, mismas que por definición son abstracciones de la realidad, y si partimos del supuesto de que las abstracciones de la realidad no pueden dar cuenta de todos los fenómenos de la naturaleza, entonces debemos aceptar la misma improbabilidad de las teorías y de la ciencia misma (*cfr.* Popper, 1967), aunque es innegable que la ciencia, en términos generales, opera mediante propuestas y refutaciones, ya que ésta no es lineal ni acumulativa (*cfr*. Foucault, 1999; 2007).

No obstante, las ideas anteriores no deben malentenderse. En efecto, el hecho de que no existan teorías intrínsecamente superiores a otras, no quiere decir que sus usuarios las apliquen y adopten acríticamente. Esto quiere decir que la asunción de una postura teórica debe estar precedida por una reflexión sobre cómo dicha teoría se vincularía y se enlazaría con los referentes empíricos de la realidad. De hecho, las teorías, por definición, se constituyen como científicas cuando éstas son falsables en principio, puesto que las teorías que "explican todo", se constituyen en teorías dogmáticas, acríticas e inhiben su propia capacidad de refutación (*cfr.* Popper, 1967; Gándara, 1993). Imre Lakatos (2007), padre del Falsacionismo Metodológico Sofisticado, comentaba que la cientificidad de una teoría radica en su capacidad explicativa, así como en su capacidad para predecir conocimientos novedosos. Por todo lo anterior, el usuario de teorías deberá elegir la que mejor le convenga para sus diferenciales estudios de caso, pero para realizar lo anterior, el académico deberá evaluar y comparar diferentes proposiciones teóricas. De ahí la valía del concepto de posición teórica de Manuel

Gándara (1993), mismo que permite, a través de sus componentes, evaluar y optar racionalmente entre diferentes propuestas teoréticas.

SEMÁNTICA DEL CONCEPTO DE POSICIÓN TEÓRICA

Una posición teórica, en palabras de Gándara (1993:8), se refiere a un conjunto de supuestos valorativos, ontológicos, epistemológicos-metodológicos. Dentro del área valorativa se encuentran los supuestos de justificación de la investigación, así como el ¿para qué? de la teoría. En pocas palabras, el área valorativa determina los objetivos cognitivos, entendiendo a éstos como los resultados académicos que se esperan obtener al término de las investigaciones (*ibid.*:9). Finalmente, los objetivos cognitivos que se pueden alcanzar son la descripción, explicación, interpretación y la glosa.

El área ontológica se refiere a la teoría de la realidad, así como a la propia naturaleza del objeto de estudio. Dentro de esta área se establece si la realidad está sujeta o no a leyes causales y si ésta es material, ideal o mixta. Esta área es fundamental, debido a que define la propia concepción de la realidad de la posición teórica (Castillo, 2006a). Por su parte, en el área epistemológica-metodológica, se define cómo se estudiará lo que se definió en el área ontológica (Gándara, 1993:10). Aquí se insertan los criterios de verdad (*cfr.* Gándara, 1990a), de contrastación, así como los criterios de demarcación entre ciencia y pseudociencia. Finalmente, dentro del componente metodológico se ubican las llamadas teorías de la observación, heurísticas, así como las estrategias de recabación y análisis de los datos (Gándara, 1993:10).

La conjunción de estas tres grandes áreas trae como consecuencia la aparición de teorías sustantivas que pueden llegar a guiar el rumbo de una comunidad académica. Gándara (*ibid.*:7), parafraseando y readecuando la definición de teoría de Rudner de su obra *Filosofía de la Ciencia* Social (1973), menciona que una teoría sustantiva es un conjunto de enunciados sistemáticamente relacionados que responden a preguntas ¿por qué?, incluyen principios generales tipo ley, son falsables en principio y buscan explicar o comprender un fenómeno o proceso de la realidad. La valía del concepto de posición teórica estriba en que éste nos permite, a través de sus componentes angulares, comparar sistemáticamente a diferentes teorías, permitiendo su evaluación, en aras de evitar la insostenible incomensurabilidad interparadigmática de Thomas Kuhn (1971), la cual dicta que cada tradición o comunidad académica construye sus propios criterios de verdad y de contrastabilidad, posición netamente idealista subjetiva social, la cual imposibilita el diálogo y comparación

de teorías, tornando a éstas relativas (*cfr*. Castillo, 2006a; Manuel Gándara, 2005; comunicación personal).

LA ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO: ¿MODA, POSICIÓN TEÓRICA, ARQUEOLOGÍA TEMÁTICA?

Los estudios de género emanados desde las ciencias humanas, sociales o del espíritu no son nada nuevos. De hecho, los estudios de género comenzaron a desarrollarse desde finales de la década de los años setenta del siglo XX (*cfr*. Rodríguez-Shadow, 2007), a partir de los movimientos feministas de los años sesenta, aunque a partir de los años noventa la arqueología de género se ha convertido en una importante vertiente de análisis (Wiesheu, 2006:140).

ESPECIFICIDADES DE LA ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO

En términos generales, la arqueología de género se aboca al estudio de los roles de género de las sociedades pretéritas, con la intención de conocer las causas e inicio de las desigualdades de género (Rodríguez-Shadow, 2004b; 2005a; Castillo, 2006b). Sin embargo, esta vertiente teórica no solo persigue este objetivo cognitivo, sino que busca corregir el sesgo androcéntrico que ha imperado históricamente en la práctica arqueológica, así como criticar las mismas prácticas políticas que gobiernan la praxis de la arqueología (Johnson, 2000:154). El sesgo androcéntrico se refiere a la concepción de que los hombres constituyen el centro del universo, marginando a las mujeres de su posición históricamente determinada en la configuración y mantenimiento de las sociedades. Evitar el sesgo androcéntrico implica evitar la asignación de roles estereotipados (Sorensen, 1998:158) del tipo "hombre-fuerte-cazador", "mujer-recolectora-débil". Pero el mismo androcentrismo no para ahí, ya que existe una tendencia subjetiva que privilegia la posición del hombre al momento de la escritura, por ejemplo, se hace referencia al "hombre" como sinónimo de la totalidad de la humanidad, cuando en realidad en el mundo social existen tanto hombres como mujeres. No obstante, es muy probable que los académicos que hacen uso de adjetivos masculinos para explicitar la realidad social, muchas veces no lo efectúan con la intención de marcar una superioridad del hombre con respecto de la mujer, ya que como se mencionó, la escritura, en ocasiones, se torna subjetiva. Claro está que este tipo de inconvenientes pueden subsanarse, de cierta forma, incorporando términos del tipo "totalidad social", "grupo social", "agentes sociales", "sujetos", etcétera, mismos que aluden a totalidades sociales.

En palabras de Rodríguez-Shadow (2007:41) el objetivo de la arqueología de género es

examinar las variaciones en los sistemas de las relaciones de género en la prehistoria, la forma en que se produjeron, las maneras en las que se reprodujeron y su papel en la dinámica social; investigar cómo interviene la cultura material en la construcción de las relaciones de género e identificar cómo se inserta el género en los discursos materiales.

Esta postura teórica opera a través del género y éste a partir de los roles sociales que los cualifican. En este sentido, es menester distinguir entre sexo y género. El primero se refiere a la diferenciación genital entre hombres y mujeres, es decir, una diferencia biológica y genética (Rodríguez-Shadow, 2004a:16), mientras que el género es una construcción social que permite ejercer la reproducción social (Sorensen, 1998:159). El género tiene que ver directamente con las normas, pautas, conductas y tabúes que se encuentran relacionados con las actividades que los hombres y mujeres pueden desempeñar en sociedad (González y Zamora, 2007:56), por lo que los roles de género se tornan en una construcción cultural. Estas pautas culturales e identitarias serán reguladas por las instituciones sociales. Ahora bien, si los roles de género son una construcción cultural, y si partimos del supuesto de que la diversidad cultural es parcialmente infinita, entonces debemos aceptar que los roles de género serán relativos y, en consecuencia, variarán de sociedad en sociedad, por lo que el género es dinámico, ya que las concepciones de éste tenderán a cambiar con el devenir del tiempo. Por lo tanto, el género no es estático, sino dinámico.

¿MODA ACADÉMICA?

Sorensen (1998:157) ha indicado que la arqueología de género, pese a detentar una propuesta interesante de análisis, se ha convertido en una moda académica. Moda en el sentido de que si bien los partidarios de la arqueología de género han delineado los aportes que esta vertiente podría ofrecer a la práctica arqueológica, así como enfatizar la corrección de los sesgos androcéntricos, sin lugar a dudas ha dejado de lado la teorización en el ámbito de la aplicabilidad empírica, esto es, en las llamadas teorías de la observación. La misma investigadora (*ibid.:*163) argumenta que el género es un efecto y un proceso, el cual se manifiesta empíricamente. En pocas palabras, el género, al igual que las manifestaciones ideológicas se materializa en correlatos materiales (*idem; cfr*. Smith, 2003). Lo anterior quiere decir que la cultura material contenida en los depósitos arqueológicos puede reflejar, de manera indirecta, algunas relaciones de género entabladas en una sociedad concreta. La cuestión es que los arqueólogos se encuentren interesados en diseccionar este tipo de problemáticas desde la conformación de un proyecto de investigación, cosa que, en palabras de

algunas investigadoras (Sorensen, 1998:164; Rodríguez-Shadow, 2005), pocas veces sucede.

No obstante, la misma Rodríguez-Shadow (2004b:33) ofrece una alternativa para la aplicación de una teoría de género en arqueología:

> [...] si examinamos cuidadosamente la disposición de los esqueletos en las tumbas, los esqueletos en las tumbas, los objetos que le son ofrendados, la cantidad, calidad y tipo de las mismas y los contextos culturales en los que éstos se sitúan podremos averiguar algo sobre los roles de género [...]

Vale la pena señalar que no sólo las osamentas y los conjuntos artefactuales ubicados en los contextos arqueológicos nos pueden ayudar en nuestra tarea de inferir relaciones de género, ya que otros tipos de materiales nos pueden brindar más pistas, tales como la escultura, pintura mural o figurillas de terracota (*idem*). La inferencia de los roles de género a través de la cultura material casi siempre se encuentra relacionada con la funcionalidad y utilización de diferentes utillajes por diversos géneros sociales. Sin embargo, debemos estar en lo cierto de que los artefactos arqueológicos no sólo reflejan pautas tecno-económicas o funcionales, sino que también vienen imbuidos de una carga simbólica. Lo anterior tiene que ver con la situación de que los utillajes arqueológicos, en algún momento, estuvieron cargados de una serie de mensajes simbólicos que, en función del contexto de utilización del portador, reflejaban cuestiones ideológicas, políticas y, por supuesto, relaciones de género, de ahí que la "materialización del género" se pueda inferir mediante correlatos materiales (*cfr.* Gillespie y Joyce, 1997; Lesure, 1997; Brumfiel, 2007). Por ello, no es difícil dilucidar por qué la arqueología posprocesual "reclamaba" como suya a la arqueología de género (*cfr*. Hodder, 1988; Johnson, 2000). Incluso la utilización de la analogía etnográfica o etnoarqueología permite estructurar hipótesis de trabajo con respecto a los roles de género en las sociedades precortesianas (*cfr*. Gándara, 1990b; Binford, 1988; Fournier, 1995), conjeturas que deberán ser contrastadas con los componentes de los registros arqueológicos. Esto es válido, siempre y cuando se entienda que lo visto en investigaciones etnográficas puede distar en demasía con las calidades fundamentales de las sociedades acaecidas en el tiempo, por ello no siempre podemos operar mediante un enfoque histórico-directo en las investigaciones etnoarqueológicas.

Claro está que las distribuciones artefactuales en un depósito arqueológico no "indican" *a priori* que éstos estuvieron asociados con actividades efectuadas por hombres o mujeres, por lo que el análisis, comprensión y la asignación de significados de los contextos debe operar a través de un análisis exhaustivo de la

mayor parte del contexto. Por ejemplo, el hecho de que en una excavación arqueológica se encuentre una profusa cantidad de malacates de barro, asociados con una unidad habitacional con abundantes osamentas, ello no quiere decir que dicho espacio era una unidad especializada de producción de textiles, asociados con el género femenino. ¿Qué quiere decir esto? Que antes de establecer una hipótesis o inferencia sobre los roles de género, es menester analizar, primeramente, los restos óseos para determinar su sexo, revisar, si es que existen, registros escritos que nos permitan sustentar de mejor forma las inferencias, así como evaluar los diferentes procesos de transformación del registro arqueológico (*cfr*. Schiffer, 1996). Lo anterior tiene que ver con la eliminación de la errónea asignación de roles de género por estereotipos, donde, por ejemplo, las mujeres estaban dedicadas a actividades de hilado y los hombres a actividades de corte más pesado.

Lo que es innegable es que las mujeres se insertaron, en definitiva, en diferentes actividades productivas y cotidianas, por lo que la misma arqueología de unidades habitacionales o arqueología de las comunidades se ha visto en la necesidad de incorporar, dentro de sus planteamientos angulares, algunos cimientos emanados de la propia arqueología de género (*cfr*. Wiesheu, 2006; Hendon, 1997; 1999; Costin, 1996).

Ahora bien, si es correcto el planteamiento de Sorensen (1998) de que la arqueología de género se ha convertido en una moda académica reciente, tenemos un problema. Algo que inhibe el crecimiento científico es precisamente que una propuesta teórica se convierta en moda, ya que cuando una propuesta se torna dogmática se suprime la crítica de ésta y la contrastación o refutación de la misma (*cfr*. Popper, 1967; Lakatos, 2007). En este sentido, si una propuesta se convierte en moda académica, muchos de los resultados tenderán a cobrar el carácter de "si, se nos había olvidado trabajar el género en arqueología y consideramos que es de importancia para nuestra disciplina". Obviamente, la única manera de superar el dogmatismo académico y la tan socorrida "escuela de la repetición" es a partir de la contraposición de propuestas, incluso entre los partidarios de la misma arqueología de género. Afortunadamente, la literatura existente que versa sobre esta teoría arqueológica, demuestra empíricamente que las discusiones y propuestas siguen siendo vigentes.

Como hemos visto, la arqueología de género se ha abocado a señalar la importancia de corregir el sesgo androcéntrico, así como voltear la vista al estudio de los roles de género en las sociedades pretéritas e incluso en las mecánicas contemporáneas que detenta la praxis arqueológica. Sin embargo, como también apunta Sorensen (1998), ha faltado por teorizar en el ámbito de la observación arqueológica, esto es, en delinear los componentes materiales que permitirían

inferir relaciones de género en los depósitos arqueológicos. Quizá esto no se ha efectuado porque, a primera vista, pareciera ser que la detección de las distribuciones artefactuales en los yacimientos arqueológicos es una tarea cotidiana en nuestra práctica profesional. Sin embargo, debemos estar en lo cierto de que nunca podremos estudiar algo sin partir de una idea previa de nuestro objeto de estudio. En este sentido, la asunción de un enfoque de género desde las etapas iniciales de cada proyecto de investigación se torna indispensable para inferir roles de género en el pasado. En este sentido, el investigador, al tener como uno de sus objetivos el estudio del género, desarrollará una fuerte predisposición teórica que le permitirá "ver" y construir "indicadores"[2] arqueológicos en torno a los roles de género, ya que el mismo proceso de construcción del conocimiento es un ejercicio netamente subjetivo (*cfr*. López Aguilar, 2003; Embree, 1992). Por ello, es estrictamente necesario que cada académico defina, desde un inicio, el objetivo de sus investigaciones, así como sus propios marcos teóricos de referencia, mismos que le permitirán construir y ver datos desde su propia subjetividad.

¿POSICIÓN TEÓRICA?

En palabras de Gándara (1993), los componentes angulares de una posición teórica son tres fundamentales: área valorativa, área ontológica y área epistemológica-metodológica. Es conveniente mencionar que las áreas que le imprimen su especificidad a cada propuesta teórica son las dos primeras.

La arqueología de género, en términos valorativos, busca reivindicar el papel de las mujeres y minorías en las sociedades pretéritas. Por ejemplo, Sorensen (1998:158) comenta que "la arqueología de género […] muestra mayor interés por la relación entre hombres y mujeres como dinámica fundamental de la sociedad. Pretende entender cómo afecta esta relación a la sociedad, cómo puede expresarse y negociarse". Bajo nuestra propia óptica, el para qué de la arqueología de género se puede encontrar en el siguiente razonamiento de Rodríguez-Shadow (2004b:32):

> Sólo una arqueología que incluya tanto a los hombres como a las mujeres podrá considerarse una ciencia integral, pues las mujeres ordinariamente han conformado al menos a la mitad de la

---

[2] Estamos de acuerdo con Embree (1992) cuando argumenta que los "indicadores arqueológicos" no existen en la realidad (por ejemplo, ¿alguna vez hemos visto transitar por la calle al indicador arqueológico del origen del Estado?). Sin embargo, estos "indicadores" existen a través del filtro subjetivo que el académico conforma a través de sus propios objetivos cognitivos. Los datos arqueológicos, a decir de este mismo investigador, son los mapas y dibujos, no más. Sobra decir, en consecuencia, que las inferencias que emanan de los trabajos arqueológicos son derivados de la subjetividad de cada colega.

población y sólo se han considerado como relevantes las actividades llevadas a cabo por los hombres: la caza, la pesca, la guerra, el sacerdocio, el gobierno, entre otras.

En pocas palabras, esta corrección se constituye como el para qué de esta teoría. Siguiendo este argumento, podríamos decir, inicialmente, que el objetivo cognitivo de esta propuesta fluctúa entre la explicación y la interpretación-comprensión, ya que como vuelve a escribir nuestra autora (*idem*):

Para iniciar una corriente de arqueología de género consistente en nuestro país es necesario llevar a cabo una revisión de las aportaciones más relevantes de la arqueología mesoamericana, realizadas por las y los especialistas. Examinar minuciosamente sus investigaciones y hallazgos con el ánimo de seleccionar los datos dispersos que nos permiten documentar, para ***comprender y explicar***, la dinámica de las relaciones entre hombres y mujeres, las formas de participación social femenina y su valor en la reproducción económica y cultural de las comunidades desaparecidas.[3]

Es factible que la existencia de estos objetivos cognitivos en la arqueología de género se deba a una confusión de términos. Debemos entender que la explicación, en términos filosóficos y epistémicos, en la mayoría de las ocasiones es causal (*cfr*. Chalmers, 2006; Ricoeur 1995), en tanto que la interpretación es relativa y depende del contexto histórico de enunciación del saber (*cfr*. Foucault, 1999; Gadamer, 2005; 2007). Por supuesto que la interpretación y comprensión hermenéutica también tiene la capacidad de generar un saber, exponiendo o declarando un fenómeno de la realidad, generándose una explicación en la comprensión, pero cuyo criterio de verdad depende de la posición histórico-determinada del sujeto productor del conocimiento, de su horizonte disciplinar. Lo anterior trae como consecuencia que las “lecturas” de diferenciales fenómenos del mundo sean variables de persona a persona, aun cuando se tratasen de un mismo fenómeno, cuestión que incluso llega a dificultar la comparación sistemática de saberes emanados desde la propia hermenéutica. Ahora bien, la adopción de un objetivo cognitivo interpretativo en la arqueología de género, bajo nuestra mirada, puede deberse a la innegable construcción social del género, mismo que varía de sociedad en sociedad, aunado a que el mismo género, así como los objetos materiales que lo llegan a representar, están imbuidos de una fuerte carga ideológica. De hecho, si asumimos que los roles de género también se encuentran “cargados” de un código simbólico, por ende las significaciones de dichos símbolos serán relativas, en función de los contextos de utilización de dichos códigos. Recordemos que un símbolo, por definición, es multívoco, aunque siempre existen limitantes en los campos semánticos.

---

[3] Las negritas son nuestras.

Sin embargo, consideramos que el objetivo cognitivo de la arqueología de género se puede inclinar más hacia la explicación causal de ciertos acontecimientos del pasado, lo cual no inhibe el estudio de los fenómenos simbólicos que se pueden asociar con los roles de género. Decimos lo anterior en función de que

> […] podría sostenerse que en cualquier sociedad la importancia de la diferencia del género se hace más efectiva cuando influye en la redistribución y el acceso a varios recursos materiales. El género como sistema ideacional es significativo, pero se sienten sus efectos y adquiere una importancia crítica cuando la idea de diferencia también dicta su correspondencia con la asignación de ciertos derechos y la prohibición de otros. En su operación, el género usa objetos y acciones, y por medio de esta articulación en el ámbito de lo material, las diferencias de género tienen un efecto adverso (Sorensen, 1998:164).

Como se puede apreciar, la materialización del género a través de objetos arqueológicos, nos permite inferir, causalmente, las diferencias y roles de género, en función de la detección de tendencias de consumo de ciertas clases de bienes. De la misma forma, no basta con saber la función simbólica del género en las sociedades pretéritas, sino más bien, bajo una mirada arqueológica, detectar cómo se materializan estas relaciones de género y explicar el por qué de diferenciales distribuciones artefactuales. Este mismo marco explicativo en la teoría de género queda demostrado cuando Sorensen (*idem*) comenta que "la cultura material proporciona áreas de prácticas y recursos en los que podría efectuarse la negociación del género. Aquí empezamos a examinar el vínculo entre el género y la materialidad, que le otorga al primero una existencia como realidad material con consecuencias en la vida real".

Como se había comentado con anterioridad, el área ontológica se aboca a definir lo que la teoría entiende por realidad, si ésta se encuentra o no sujeta a leyes causales, así como a la naturaleza propia del objeto de estudio. En el caso de la arqueología de género, aún no encontramos un enunciado que indique qué entiende por realidad esta teoría arqueológica. Vale la pena recordar que el objetivo cognitivo de la arqueología de género es inferir, a partir del estudio de la cultura material arqueológica, las diferentes relaciones y roles de género que se efectuaron en sociedades pretéritas. En otras palabras, la arqueología de género, bajo nuestra mirada, aún no ha explicitado formalmente una teoría de la realidad, indicando causalidades y cómo se encadenan a la realidad los correlatos materiales.

Si bien es cierto que la arqueología de género ha promovido la corrección del sesgo androcéntrico, bajo la mirada de que las minorías han sido negadas de la historia del desarrollo humano (lo cual tampoco es mentira [*cfr*. Wolf, 2005]), así

como por nuestra lupa analítica de Posición Teórica, ello no puede considerarse como una teoría de la realidad, ya que dentro de ésta debe estipularse si la realidad es material, ideal o mixta, aunado a que debe explicitarse si la realidad está sujeta o no a leyes causales (*cfr*. Gándara, 1993). Si bien es cierto que muchas teorías no explicitan formalmente la realidad a la que están adscritas, aunado a que son los analistas teóricos quienes las encasillan en determinados marcos conceptuales de referencia, es innegable que no puede existir una posición teórica que pretenda estudiar fenómenos del mundo sin preguntarse antes cómo es este último, cómo funciona o al menos cómo puede insertarse su materia sustantiva de trabajo en la realidad, en este caso la cultura material arqueológica. En pocas palabras, no podemos argumentar, a la luz de la corrección del sesgo androcéntrico, que la misma realidad es intrínsecamente injusta con las mujeres, ya que eso sería "ontologizar" a la realidad, a la luz de la legitimidad de la arqueología de género. La "ontologización" (Manuel Gándara, 2004; comunicación personal) se refiere al hecho de "dogmatizar", definir y dar por sentado *a priori* cómo es la realidad, en función de la percepción que cada sujeto tenga de ésta: ¡La realidad es así porque es así! Como se podrá percibir, "ontologizar" es un ejercicio internalista, donde la realidad depende de la percepción de cada sujeto y no de la propia realidad, lo cual lo torna en un ejercicio cotidiano. En este sentido, la asunción académica de una determinada ontología de vida, implica creer, suponer y concebir cómo es la realidad (Manuel Gándara, 2004; comunicación personal) aunque, por supuesto, el interesado deberá apuntar los componentes estructurales y causales de la realidad asumida, con la intención de volver inteligible las manifestaciones fenoménicas del mundo, no así para juzgar la validez de esa teoría de la realidad, ya que las ontologías son incontrastables.

"Ontologizar" que las mujeres han sido oprimidas y sojuzgadas por el género masculino durante el devenir de la historia traería algunas consecuencias. Una de ellas sería que en la realidad las mujeres y minorías sociales siempre serán sojuzgadas hasta que el mundo deje de existir, incluyendo algunos planteamientos y resultados de ciertas académicas adscritas a las investigaciones de género.

Claro está que las relaciones de género y la inserción de las mujeres en diferentes actividades sociales siempre serán variables de sociedad en sociedad, ya que el género es una construcción social. La cuestión es que la arqueología de género aún no ha formulado una teoría de la realidad apuntando variables causales que dicten el comportamiento de ésta, así como la posición del objeto de estudio inmerso en dicha realidad, aunque ello no diezma la fertilidad heurística de esta propuesta teórica. Como podemos darnos cuenta, la arqueología de género

se aboca al estudio de un segmento de la realidad social (los roles de género). Tampoco ha desarrollado completamente una teoría sustantiva y de la observación que enlace, a manera de principio-puente, sus postulados con la realidad. Por lo anterior, bajo nuestra mirada, la arqueología de género, en términos de análisis teórico, sólo presenta un área valorativa (justificación de la propuesta y objetivos cognitivos), así como un área metodológica (propuestas de método para inferir roles de género [Castillo, 2006b: 17]). Si esto es correcto, entonces no podemos concebir a la arqueología de género como una posición teórica madura, sino más bien como una arqueología temática.[4] Vale la pena señalar que a partir de los objetivos cognitivos se puede realizar una aproximación a la teoría de la realidad de la propia arqueología de género, ya que el producto de conocimiento final se vincula en muchas ocasiones con la propia teoría del conocimiento, misma que se sustenta con la misma teoría de la realidad. Claro está que debemos estar en lo cierto que siempre existirán inconsistencias teóricas en el seno de cada construcción teorética, por más madura que sea, por lo que el hecho de que "sospechemos" la episteme de la arqueología de género a través de la detección de sus objetivos cognitivos, no podemos presumir con seguridad cual es su teoría de la realidad.

LA ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO COMO ARQUEOLOGÍA TEMÁTICA

Como hemos visto, la arqueología de género no puede concebirse como una posición teórica formalmente dicha debido a que no hemos detectado hasta el momento un área ontológica explícita. Recordemos que las dos grandes áreas que le imprimen su especificidad a una posición teórica son las áreas valorativas y ontológicas. Por lo anterior y en ausencia de una teoría de la realidad en la arqueología de género, tenemos que concebir a ésta como una arqueología temática. Una arqueología temática es aquella construcción teórica que se aboca al estudio de un fragmento de la totalidad social, además de que no parte de una teoría sustantiva. Incluso la cuestión de que la arqueología de género se conforme como una vertiente temática le ha abierto la puerta a diferenciales investigaciones con enfoques teóricos muy diferentes entre sí (*cfr.* Hays-Gilpin y Whitley, 1998).

---

[4] No desarrollamos un análisis del área epistemológica de la arqueología de género por lo siguiente. Como el lector recordará, dentro del área ontológica se definía cómo es la realidad y el objeto de estudio de cada teoría. En consecuencia, dentro del área epistemológica se explicitaba cómo debía estudiarse lo definido en el área ontológica, aunado a que dentro de dicha área se asientan los criterios de verdad, de corroboración y de demarcación entre ciencia y pseudociencia (*cfr*. Gándara, 1993). Sin embargo, si la arqueología de género aún no ha estructurado una teoría de la realidad, no podemos avanzar una estrategia epistemológica para acceder a la misma. De hecho, el área epistemológica, en la gran mayoría de las ocasiones, se encuentra condicionada a la vocación ontológica de cada teoría.

Vale la pena señalar que el hecho de que la arqueología de género sea una arqueología temática, ello no diezma la posibilidad de explicación e interpretación que se puede desprender desde esta vertiente teórica. De hecho, la arqueología de género, al ser una arqueología temática, se puede insertar dentro de una posición teórica mayor que explicite formalmente su vocación ontológica. Dicha inserción adquiere el carácter de teoría de la observación o incluso como una heurística de trabajo dentro de una posición teórica. En pocas palabras, si un arqueólogo procesual plantea un diseño de investigación que estuviera interesado en los roles de género, no tendría problema alguno para incorporar las proposiciones de la misma arqueología de género, ya que sus postulados no indican cómo es el mundo, sino cómo los roles de género se construyen socialmente y cómo se pueden inferir éstos a través de la cultura material. Por lo anterior, la misma arqueología de género no se encuentra peleada con el eclecticismo teórico, ya que sus postulados no contradicen la vocación ontológica de diversas posiciones teóricas. Estos enfoques metodológicos se están realizando actualmente desde la arqueología de género, cuestión que fortalece el argumento de que esta vertiente teórica es un tanto "aséptica" con respecto a otras posiciones teóricas. De hecho, el eclecticismo teórico es válido, siempre y cuando no contradiga los supuestos ontológicos y epistemológicos de las teorías a utilizar. En el caso de la arqueología de género, nos queda claro que dicha propuesta teorética se puede combinar con otras teorías, ya que, a decir de Rodríguez-Shadow (2004b:33):

> Considero que las investigaciones arqueológicas en el futuro deben integrar en sus marcos analíticos la categoría de género; sólo de este modo podremos plantear las preguntas adecuadas que nos proporcionarán un cuadro completo de la cultura estudiada y no solamente un panorama que incluye nada más a la mitad masculina de las poblaciones antiguas.

Como podemos darnos cuenta, la arqueología de género, bajo los ojos de esta investigadora, no aspira a marcar una "territorialidad académica" entre otras teorías o posiciones teóricas en arqueología. Lo que pretende la arqueología de género es teorizar respecto a la inferencia de los roles de género estructurados en las sociedades del pasado, así como otorgarle su papel legítimo a aquellas minorías sociales olvidadas por el sesgo androcéntrico. Cuando hablamos de minorías no sólo nos referimos a las mujeres, sino a los homosexuales, ancianos y niños, mismos que han sido borrados en muchos de los discursos del pasado. Lo que queremos dejar en claro aquí es que las "etiquetas teóricas" no nos llevan a nada, sino únicamente a parcelar el estudio de ciertos tópicos de la realidad social. Además, si asumimos que el objeto de estudio de la arqueología son las

sociedades del pasado y si concebimos que la sociedad es una totalidad concreta (*cfr*. Kosik, 1966), compuesta por diferentes instituciones y actores sociales con diferenciales puntos de vista,[5] entonces tenemos la obligación de estudiar a la mayor cantidad de agentes sociales del pasado, de lo contrario estaríamos cegando nuestras explicaciones sobre lo social.

HACIA UNA CONCLUSIÓN TENTATIVA

La inserción de los estudios de género en cualquier investigación arqueológica ya es estrictamente necesaria, puesto que sus temáticas de análisis se asientan en la cotidianeidad de la misma especie humana. Independientemente del marco teórico de referencia, las investigaciones arqueológicas cobrarán un matiz holístico cuando integren, como parte de los objetivos cognitivos de cada faena arqueológica, a los estudios de género, así como los roles que cualifican a éstos. Claro está que se deberá superar al mediano plazo el androcentrismo académico para que los estudios de género se integren de forma permanente en la praxis arqueológica.

Como ya hemos argumentado, algunos investigadores han delineado ciertas estrategias metodológicas para construir datos en pro de la inferencia de roles de género, tales como la distribución de utillajes en entierros, la utilización de documentos escritos, la simbolización artefactual del género, así como la utilización de la analogía etnográfica para estructurar hipótesis de trabajo. Sin embargo, consideramos que el enemigo más poderoso de la arqueología de género es el criterio de autoridad y poder que deambula entre los cubículos de los académicos, mismo que demerita el propio trabajo intelectual femenino y, en ocasiones, los aportes y avances de la arqueología de género, a pesar de que los estudiosos del tema no sean siempre mujeres y sus intereses no siempre se centren en el género mismo. Los criterios de autoridad acríticos que determinan qué es verdadero y qué es falso, inhiben la razón humana. En este sentido y en términos de avance científico, Gadamer (2005:333) indica que "la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados". Asimismo, el referido autor vuelve a comentar que

> La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos

[5] Lo cual nos llevaría a una ontología de lo social agencial, donde se privilegia por sobre todo a las estructuras sociales, a la capacidad de acción de los individuos sociales (*cfr.* Bordieu, 1977; Giddens, 1986; Elster, 2003).

directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez (Gadamer, 2005:233-234).

Afortunadamente, las investigaciones arqueológicas abocadas al estudio del género han incentivado el debate sobre los roles de las mujeres y minorías sociales en diferentes lapsos cronológicos (*cfr*. Rodríguez-Shadow, 2005b), así como la aplicabilidad empírica directa e indirecta de algunos de los supuestos básicos de la arqueología de género. Como argumentamos, cuando una postura teórica se convierte en moda, automáticamente se restringe la discusión sobre la misma, lo cual trae como consecuencia un estancamiento teórico que da como resultado lo que en su momento Kuhn (1971) denominase "crisis de paradigma". Personalmente creemos que la arqueología de género ha dejado de ser una moda académica para convertirse en una herramienta heurística imprescindible en la práctica arqueológica (piénsese en la arqueología de las comunidades [*cfr*. Yaeger y Canuto, 2000], que incorpora en sus postulados la labor productiva de las mujeres y niños). No importa que esta postura no sea compatible con los fundamentos angulares del concepto de posición teórica, tampoco inhibe su fertilidad interpretativa el que esta teoría sea una arqueología temática. Quizá lo que deberíamos dejar de hacer es marcar territorios académicos para quedarnos en el ámbito de la explicación o interpretación de lo social.

El estudio de los roles de género no es tarea fácil, ya que implica una profunda reflexión sobre las pautas culturales de los pueblos desaparecidos, pautas y roles que se materializan objetivamente en conjuntos artefactuales. De hecho, si la arqueología busca estudiar a las sociedades pretéritas a través de los restos materiales, entonces debemos partir del supuesto de que las sociedades se estructuran en función de diferentes relaciones sociales, mismas que también se encuentran definidas por divisiones del trabajo por sexo y edad, aunado a que cada sociedad establece sus propios criterios de exclusión e inclusión de géneros en diferentes actividades sociales. Por ello, el estudio del género debería estar implícito en la praxis arqueológica, ya que las sociedades que nosotros estudiamos no sólo se encontraban conformadas por varones. La arqueología de género es una heurística que, sin llegar a conformar una posición teórica, se enraíza en el objeto sustantivo de investigación de la arqueología. Asimismo, la arqueología de género busca resolver el eterno problema inferencial derivado de una visión androcéntrica, busca darle su lugar a las minorías desde una perspectiva arqueológica, busca generar conciencia entre los investigadores para alcanzar una arqueología explicativa más completa y menos sesgada. En pocas palabras, la arqueología de género busca adentrarse en nuevas problemáticas que en nuestra tradición de oficio se ha dejado de lado.

Por ello, mientras más discusión haya, mucho mejor para el avance científico, ya que es definitivo que los problemas científicos nunca cesarán[6] y eso debe concebirse como una ventaja manifiesta, puesto que si no existiera la discusión y los problemas científicos ya estuvieran resueltos, ello conllevaría irremediablemente al fin de la ciencia, dejándole la puerta abierta a la "escuela de la repetición". En consecuencia, no importa si la arqueología de género es una posición teórica o una arqueología temática, lo que verdaderamente importa es que sus postulados sean corregidos, aplicados y contrastados con la realidad. Es por ello que concebimos que la interpretación y explicación arqueológica podría beneficiarse de un enfoque menos reduccionista y androcéntrico. El interés de los académicos por una teoría de género está por verse, ya que sus bases se encuentran asentadas.

BIBLIOGRAFÍA

BINFORD, Lewis. ***En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico.*** Barcelona: Crítica, 1988.

BOURDIEU, Pierre. ***Outline of a theory of practice***. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BRUMFIEL, Elizabeth. **"De lo subjetivo a lo objetivo en la arqueología de género"**. ***Expresión Antropológica***. 2007, Núm. 29, p. 23-31.

CASTILLO, Stephen. **"La arqueología conductual a prueba: Un análisis a partir del concepto de posición teórica".** ***Dimensión Antropológica.*** 2006a, Núm. 37, p. 7-47.

________."**¿Es la arqueología de género una alternativa viable para explicar la realidad de las sociedades pretéritas?".** ***Boletín. Órgano Informativo y cultural de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*****.** 2006b, Núm. 9, p. 13-18.

CHALMERS, Alan. ***La ciencia y cómo se elabora***. México: Siglo XXI Editores, 2006.

[6] Recordemos que, en términos filosóficos y epistemológicos, la verdad es inalcanzable.

CONKEY, M. y J. SPECTOR. **“Archaeology and the study of gender”.** ***Advances in Archaeological Method and Theory 7****.* 1984, p. 1-38.

COSTIN, Cathy. **“Exploring the relationship between gender and craft in complex societies: Methodological and theoretical issues of gender attribution”**. En: WRIGHT, Rita (ed.). ***Gender and archaeology.*** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 111-140.

ELSTER, Jon. ***Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales***. Barcelona: Gedisa, 2003 [1989].

EMBREE, Lester. **“Phenomenology of a change in archaeological observation”**. En: EMBREE, Lester (ed.). ***Metaarchaeology. Reflections by archaeologists and philosophers***. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992. p. 165-193.

FOUCAULT, Michel. ***La arqueología del saber***. México: Siglo XXI Editores, 1999 [1970].

________.***Las palabras y las cosas***. México: Siglo XXI Editores, 2007 [1968].

FOURNIER, Patricia. ***Etnoarqueología cerámica otomí: Maguey, pulque y alfarería entre los hñahñu del Valle del Mezquital***. México: Tesis de doctorado en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

GADAMER, Hans-Georg. ***Verdad y método***. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005 [1975].

________.***El giro hermenéutico***. Madrid: Ediciones Cátedra, 2007 [1995].

GÁNDARA, Manuel. **“Algunas notas sobre el análisis del conocimiento”.** ***Boletín de Antropología Americana***. 1990a, Núm. 22, p. 5-19.

________.**“La analogía etnográfica como heurística: Lógica muestreal, dominios ontológicos e historicidad”**. En: SUGIURA, Yoko y SERRA, Mari Carmen (eds.). ***Etnoarqueología. Primer Coloquio Pedro Bosch Gimpera***. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990b. p. 43-82.

________.**"El análisis de posiciones teóricas: Aplicaciones a la arqueología social".** ***Boletín de Antropología Americana***. 1993, Núm. 27, p. 5-20.

________.**"El criterio de 'fertilidad teórica' y su aplicación a las teorías sobre el Estado arcaico".** ***Cuicuilco.*** 1997, Vol. 4, Núm. 10-11, p. 19-34.

GIDDENS, Anthony. ***The constitution of society****.* Albuquerque: University of California Press, 1986.

GILLESPIE, Susan y Rosemary JOYCE. **"Gendered goods: The symbolism of maya hierarchical exchange relations"**. En: CLAASSEN, Cheryl y JOYCE, Rosemary (eds.). ***Women in prehistory: North America and Mesoamerica***. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 189-207.

GONZÁLEZ, Ernesto y Amanda ZAMORA. **"Sexo y género en el Valle de Oaxaca".** ***Expresión Antropológica***, 2007, Núm. 29, p. 54-80.

HAYS-GILPIN, Kelley y David WHITLEY. **"Introduction: Gendering the past".** En: HAYS-GILPIN, Keeley y WHITLEY, David (eds.). ***Reader in Gender Archaeology.*** New York and London: Routledge, 1998. p. 3-10.

HENDON, Julia. **"Women's work, women's space, and women's status among the Classic-Period maya elite of the Copan Valley, Honduras"**. En: CLAASSEN, Cheryl y JOYCE, Rosemary (eds.). ***Women in prehistory: North America and Mesoamerica****.* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 33-46.

________.**"Multiple sources of prestige and the social evaluation of women in prehispanic Mesoamerica"**. En: ROBB, John (ed.). ***Material Symbols: Culture and economy in prehistory****.* Illinois: Center for Archaeological Investigations, Board of Trustees, Southern Illinois University, 1999. p. 257-276.

HODDER, Ian. ***Interpretación en arqueología. Corrientes actuales***. Barcelona: Crítica, 1988.

JOHNSON, Matthew. ***Teoría arqueológica. Una introducción***. Barcelona: Ariel, 2000.

JOYCE, Rosemary. ***Gender and power in Prehispanic Mesoamerica***. Austin: University of Texas Press, 2000.

KOSIK, Karel. ***Dialéctica de lo concreto****.* México: Grijalbo, 1966.

KUHN, Thomas. ***La estructura de las revoluciones científicas.*** México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

LAKATOS, Imre. ***La metodología de los programas de investigación científica***. Madrid: Alianza Editorial, 2007 [1978].

LESURE, Richard. **"Figurines and social identities in early sedentary societies of coastal Chiapas, Mexico, 1550-800 b.C."**. En: CLAASSEN, Cheryl y JOYCE, Rosemary (eds.). ***Women in prehistory: North America and Mesoamerica***. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 227-248.

LÓPEZ Aguilar, Fernando. **"Los procesos de abandono. Lo blanco y lo negro de la interpretación arqueológica".** ***Trace.*** 2003, Núm. 43, p. 56-69.

LYOTARD, Jean-Francois. ***La Diferencia***. Barcelona: Gedisa, 1999 [1983].

POPPER, Karl. ***Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico***. Barcelona: Paidós, 1967.

RICOEUR, Paul. ***Tiempo y Narración Vol. I.*** México, Siglo XXI Editores, 1995.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. **"La condición femenina en las comunidades precortesianas".** ***Diario de Campo. Boletín Interno de los investigadores del área de antropología****.* 2004a, Núm. 66, p. 16-18.

________."La teoría de género y los vestigios arqueológicos". ***Diario de Campo. Boletín Interno de los investigadores del área de antropología****.* 2004b, Núm. 67, p. 32-33.

________."Problemática de la adopción de la teoría de género". ***Diario de Campo. Boletín Interno de los investigadores del área de antropología****.* 2005a*,* Núm. 74, p. 41-45.

________.**"Enfoques teóricos y perspectivas metodológicas de las investigaciones sobre la condición femenina en el México precolombino"**. En: WIESHEU, Walburga y FOURNIER, Patricia (coords.). ***Perspectivas de la investigación arqueológica. IV coloquio de la maestría en arqueología***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005b, p. 33-48.

________.**"La arqueología de género en México. Avances y perspectivas". *Expresión Antropológica***. 2007, Núm. 29, p. 41-53.

RUDNER, Richard. ***Filosofía de la Ciencia Social*.** Madrid: Paidós, 1973.

SCHIFFER, Michael. ***Formation processes of the archaeological record***. Utah: University of Utah Press, 1996.

SMITH, Adam. ***The political landscape. Constellations of authority in early complex polities***. Albuquerque: University of California Press, 2003.

SORENSEN, M. L. S. **"Arqueología de género en la arqueología europea: Reflexiones y propuestas". *Arqueología***. 1998, Núm. 19, p. 157-172.

WIESHEU, Walburga. **"Arqueología de género y patrones de especialización artesanal". *Cuicuilco***. 2006, Vol. 13, Núm. 36, p. 139-149.

WOLF, Eric. ***Europa y la gente sin historia***. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

YAEGER, Jason y Marcello A. CANUTO (eds.). ***The archaeology of communities: A New World perspective***. London and New York: Routledge, 2000.

LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN ARQUEOLOGÍA

Miriam López Hernández

Los estudios cuyo interés ha sido rescatar los aportes de las mujeres en la historia han mostrado cuán apropiada es la perspectiva de género para abordar las relaciones sociales entre éstos, pues la información sobre las mujeres necesariamente es información sobre los hombres. De esta manera, al utilizar dicha perspectiva se rechaza la idea de esferas separadas.

El género forma parte fundamental del cuerpo teórico-metodológico que permite estudiar la situación de la mujer en relación con el hombre. Es pues, un enfoque que busca conocer y entender mejor las identidades personales y sociales que han sido atribuidas a los géneros mediante “invenciones culturales” que van más allá de las diferencias biológicas.

Por medio de esta perspectiva se han replanteado viejos problemas. Además de poder cuestionarse acerca de la organización social, económica y política, como el sistema de parentesco y el matrimonio. En el presente artículo, comenzaré por reflexionar sobre la antropología de género para comprender las particularidades que estos estudios tienen en arqueología. En la segunda parte, me centraré en las características propias de la arqueología de género, la cual ha abierto nuevos campos de investigación e interpretación de los restos materiales proporcionando información novedosa sobre las culturas pretéritas.

ANTROPOLOGÍA DE GÉNERO

Los estudios antropológicos sobre las mujeres constituyen una laguna en “la ciencia del hombre”, pues al realizar investigaciones primeramente se piensa que los espacios de interés social estuvieron ocupados por varones, olvidando que las mujeres constituyen parte fundamental en el desarrollo de las sociedades. La perspectiva de género ha inaugurado una nueva área de análisis que se hallaba oscurecida por la visión unilateral de los objetos de estudio en las ciencias sociales, y les asigna un nuevo lugar a las mujeres como sujetos válidos de investigación.

La reflexión en torno a la mujer y a su papel en la sociedad surgió desde el siglo XVIII como consecuencia de los cuestionamientos feministas. Sin embargo, pasaron dos siglos para que en distintas áreas del conocimiento se comenzaran a

realizar estudios exploratorios acerca de las mujeres. Específicamente, la década de los ochenta marcó el inició de dichas investigaciones, resultantes del impulso dado por las críticas feministas a la invisibilidad de las mujeres en la historia. Fue hasta después de algunos años que, principalmente en Estados Unidos y Europa, se publicaron trabajos que incluían la llamada perspectiva de género derivada de esos estudios iniciales.

El estudio antropológico de la interacción mujer-hombre es una contribución científica que viene a completar los análisis de las relaciones sociales, instituciones, normas, ideologías, que conforman a la mujer y, por ende, a la sociedad. De esta manera, se ve a la mujer como ser humano, como ser de la sociedad y de la cultura.

Asimismo, permite aclarar que los humanos no son hechos biológicos, sino productos de procesos históricos, y que la biología, capturada desde la cultura, debe ser tomada en cuenta por su enorme peso en las atribuciones sociales y culturales.

Resulta necesario conocer los planteamientos que en general forman este cuerpo teórico, para ampliar los enfoques de investigación en la práctica antropológica de México y otros países, corriente del conocimiento que traerá consigo una nueva visión de las culturas prehispánicas y de las actuales.

GÉNERO

El género se define como aquella construcción cultural que realiza cada sociedad y pueblo, a través de la cual atribuye normas ideales de comportamiento sexuado para hombres y mujeres. Esta construcción social está basada en la particularidad específica de cada grupo, en donde la ideología determinará la situación que vivan los individuos. El surgimiento de este concepto se desprende de la declaración de Simone de Beauvoir en 1949: “Una no nace, sino que se hace mujer”, es decir, que las características “femeninas” son adquiridas culturalmente y no son determinadas por el sexo.

Etimológicamente, “la palabra género se deriva del latín *genus*, que significa nacimiento y origen. Ante todo es un término de gramática que representa la subclasificación de ciertas palabras -comúnmente nombres y pronombres como masculino, femenino o neutro-” (Katchadourian, 2000:29). En palabras de Jan Morris: “Macho y hembra son sexos, masculino y femenino son géneros, y aunque las creencias tienden a identificarlos, están lejos de ser sinónimos” (*ibid.*:31).

Gayle Rubin en 1975 (2000:37) definió al “sistema sexo-género” como: “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas

necesidades humanas transformadas”. Rubin afirma que el sexo tiene como base la diferencia biológica y el género es determinado por las condiciones del entorno social y las relaciones hombre-mujer.

Así pues, “Bajo el sustantivo género se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad/masculinidad, reservándose sexo para los componentes biológicos, anatómicos y para designar el intercambio sexual en sí mismo” (Bleichmar, 1997:32).[7]

Por otra parte, como lo explica Cucchiari (2000:184): “El sistema género actúa desde el momento del nacimiento, en donde los genitales son el único criterio para asignar la rotulación de hombre o mujer”. Dicho comportamiento aprendido culturalmente y simbólicamente comunicado, incorpora un conjunto de creencias sobre la masculinidad y la feminidad, principalmente referidos a que hombres y mujeres son diferentes y que tienen roles y responsabilidades distintivas en la reproducción y el mantenimiento social.

Género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

- *Asignación, rotulación o atribución de género*: realizada al momento de nacer a partir de la apariencia externa de los genitales (Lamas, 1986:188). Sin duda, el surgimiento y la persistencia de esta “rotulación de género” determinará las experiencias que viva la niña o niño desde su nacimiento. La asignación, por tanto, es atribuida y no natural.
- *Identidad genérica o identidad sexual:* el individuo se identifica a sí mismo como niña o niño -acción realizada entre los 2 o 3 años. Una vez asumida ésta es casi imposible cambiarla. El concepto de identidad genérica y/o sexual implica la autopercepción de ser macho o hembra (anatomía) ligado al entorno cultural por el comportamiento, y también implica sus preferencias para hacer pareja con hombres o mujeres (Katchadourian, *op. cit.*:32).

  Bajo este mismo rubro igualmente podemos encontrar las denominaciones de rol sexual o rol genérico. El término rol se refiere al comportamiento esperado dependiendo del sexo. “El rol genérico es la expresión pública de la identidad genérica y la identidad genérica es la experiencia privada del rol genérico” (*ibid.*:39). Los roles de género serán las actividades económicas, políticas y culturales de hombres y mujeres, así como su estatus en sociedad (Brumfiel, 2001:57).

---

[7] Es necesario diferenciar al género del sexo. El sexo siempre implica género, pero sexo se refiere a las características anatomo-fisiológicas de la mujer y del hombre, determinadas por los cromosomas sexuales -XX en la mujer y XY en el varón-; las glándulas sexuales reproductoras -testículos y ovarios-; las hormonas -andrógenos y estrógenos-; los genitales -vulva hendida o pene- y el aspecto somático -estatura, peso, y caracteres sexuales secundarios.

- *Ideología de género:* conjunto de normas que dicta el entorno socio-cultural sobre el comportamiento esperado de los individuos según su género, es decir, los significados de la masculinidad, feminidad, sexo y reproducción (Spector y Whelan, 1989:70).

  En ella se incluyen las prescripciones y sanciones para el comportamiento apropiado de lo masculino y lo femenino, o racionalizaciones culturales y explicaciones para las relaciones sociales y políticas entre hombres y mujeres.

Es importante señalar que estas instancias genéricas varían de cultura en cultura e independientemente; asimismo, varían a lo largo del ciclo de vida de una persona. Dos culturas pueden asemejarse entre ellas en términos de las actividades que hombres y mujeres realizan (rol genérico), pero pueden diferir en términos del valor atribuido a las tareas (ideología de género).

De esta manera, en una cultura ciertas tareas u objetos pueden constituir los criterios principales para identificar a un individuo como hombre o mujer; mientras que en otro grupo, esas mismas tareas u objetos pueden no estar intrínsecamente cargadas de género (*idem*). Igualmente ciertas actividades las puede realizar un género pero sólo en determinado ciclo de vida. Ejemplo de ello lo tenemos entre los mexicas, pues a las mujeres únicamente en su senectud les era permitido beber pulque (Sahagún, 2002, tomo I, lib. I, cap. XXI:109; lib. II, cap. IX:150; Torquemada, 1975, tomo III, lib. X, cap. XX:391; cap. XXIV:400; tomo IV, lib. XIII, cap. XXIII:215).

Por lo anterior, se puede señalar que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, pero, además, este elemento es el origen de relaciones de poder. De este modo, dichas instancias básicas han permitido a las investigaciones científicas en ciencias sociales comprender de manera integral el orden cultural de los procesos históricos.

APROXIMACIONES TEÓRICAS EN EL ESTUDIO DEL GÉNERO

El caso de la antropología es similar al de otras disciplinas, pues no existe hasta este momento una visión compartida sobre cómo debe hacerse una antropología de género, tampoco existe una sola metodología. Se han desarrollado diferentes aproximaciones teóricas que conectan el estudio empírico con los recursos teóricos, diferentes caminos que la llevarán a la madurez (Conkey y Gero, 1997:416-421).

Algunos autores han encontrado útil considerar que cada grupo sexual contribuye genéticamente a dos clases uniformes de individuos: femeninos y

masculinos, modelo que se presume universal. Con esta postura se ve al género como una estrategia sociobiológica.

Otros estudiosos enfocan el género como un proceso evolutivo, pues consideran que existió en la historia humana un periodo de matriarcado y equilibrio que los hombres rompieron, proceso que derivó en el dominio masculino que vemos en el presente. En otra perspectiva se considera al género como *performance*; es decir, se plantea que el cuerpo en sí mismo exhibe en su decoración y conducta acciones genéricas.

El género también se ha abordado desde el enfoque de la economía política. Esta aproximación teórica parte de que éste es un eslabón más en la jerarquización social. Asimismo, piensa que se deben realizar análisis de todas las formas de inequidad social, y el reconocimiento explícito de las múltiples variables, a través de las cuales se perciben las inequidades culturales. Un ejemplo de aplicación será un estudio del trabajo femenino, en donde se puedan conocer las diferencias no entre los géneros sino al interior del género femenino mismo.

De igual manera, se ha abordado al género como un agente, como el medio para que se produzcan las identidades sociales. De este modo, se piensa que los sujetos genéricos son "producidos" y no nacen así. Desde este punto de vista, el género se puede analizar a partir de los objetos culturales como las esculturas –como producción y reafirmación de concepciones respecto a la persona-, los malacates, los husos u otros objetos -como marcadores de identidades genéricas- y la tecnología -determinando prácticas laborales genéricas.

Todas las aproximaciones anteriormente descritas -menos la sociobiológica- comulgan con el postulado básico de que el género es una construcción cultural y buscan responder los siguientes cuestionamientos: ¿Bajo qué circunstancias el género llegó a la vida humana? ¿Cuál es su relación con la división sexual del trabajo? ¿Cómo podemos ver históricamente el fenómeno del género?

ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO

A pesar de que desde la década de los sesenta y de los setenta creció el interés en las ciencias sociales por interpretar y analizar al colectivo femenino, la arqueología quedó relegada. Existen tres factores que explican esta situación.

Primeramente, la arqueología tradicional ha defendido la jerarquía de género entre hombres y mujeres como una característica natural del ser humano. Ello debido a que la disciplina ha seguido las ideas del evolucionismo social del siglo XIX, el cual considera que de forma paralela a la supuesta evolución de la sociedad desde su infancia -en el salvajismo- a su madurez -en la civilización-,

pasando por la barbarie (Morgan, 1980 [1877]), la "menor inteligencia y disposición a trabajar" de las mujeres las colocaba en la infancia de la humanidad (Díaz-Andreu, 2005:35).

Después del evolucionismo otras teorías apoyaron la jerarquía de género. Para el materialismo cultural, la supremacía masculina y su institucionalización surgió como producto de la guerra, del monopolio masculino sobre las armas (Harris, 1997). La base de esta teoría se fundamenta en la pretendida inferioridad femenina aparentemente comprobada por una investigación antropológica neutral (Nelson, 1997:141-147; Díaz-Andreu, *op. cit.*:36).

Por lo tanto, en muchas interpretaciones arqueológicas la jerarquía de género se ha asumido, más que demostrado. Estas ideas, que han plagado la disciplina, comenzaron a ser cuestionadas desde la década de los setenta. Fue en este periodo que a la par de los movimientos políticos de protesta, se dio una incursión de un mayor número de mujeres en la profesión. Estas circunstancias llevaron a que en los ochenta salieran a la luz las primeras publicaciones del tema y se organizaran los primeros congresos.[8] Principalmente, esta oleada inició en Escandinavia -sobre todo Noruega y Suecia- y en los Estados Unidos (*ibid.*:17).

Dos factores más que explican el retraso en la incursión del género en arqueología son: la manera de conceptualizar el género en los círculos arqueológicos y el carácter positivo de la disciplina. Con respecto al primero, se consideraba que el género era una noción biológica, por lo tanto, esta esfera de los seres humanos no era asunto de su competencia profesional, sino de la medicina. En esta consideración no se comprendía el carácter social y cultural del mismo.

El último factor se debió al interés de la arqueología por buscar la comprobación empírica de los datos. Igualmente, se insiste sobre las metodologías, lo cual no favorece el estudio de temas sociales más abstractos como el género (Gilchrist, 1999:26).

INTERESES DE LA ARQUEOLOGÍA DE GÉNERO

A partir del surgimiento de la arqueología de género nuevas preguntas se han hecho a viejos datos, nuevos temas y perspectivas se han aplicado a situaciones arqueológicas ampliamente estudiadas generando una innovación en el conocimiento.

---

[8] El primer artículo fue el de Conkey y Spector titulado "Archaeology and the Study of Gender" en *Advances in Archaeological Method and Theory*, 1984. Tres años después se celebró una sesión de arqueología de género en el congreso Plains, y una sesión en la American Anthropological Association (Claassen, 1992:1).

Igualmente, la crítica ha llevado al cuestionamiento de la visión androcéntrica y occidentalocentrista con la que esta disciplina se aproxima a su objeto de estudio, es decir, interpretar a las culturas desde los valores occidentales, de gente primermundista, blanca y de clase media (Spector y Whelan, *op. cit.*:66).

Los intereses de esta perspectiva de investigación se agrupan de la siguiente manera:

1. Visibilidad de las mujeres en las interpretaciones del pasado

Las investigaciones en arqueología se han centrado en actividades masculinas, o todas las actividades como la caza, pesca, gobierno, se han considerado *a priori* masculinas. Al realizar una revisión sobre generalizaciones culturales y formulaciones teóricas, distintos autores han mostrado que son inadecuadas debido a que tienen un sesgo de género. Por ejemplo, al interpretar la producción cerámica se ha asumido que si el material está relacionado con mujeres entonces era una actividad doméstica, y si se piensa que fue hecho por varones entonces se considera una industria (Sorensen, 2000:17).

Habitualmente, se infiere que los hombres son los responsables de las tareas esenciales en las sociedades y son vistos como activos. En tanto, se considera que las mujeres realizan tareas auxiliares y son concebidas como pasivas (Conkey y Spector, 1984:8). En este mismo sentido, se ha pensado la caza como una actividad exclusivamente masculina. Sin embargo, diversos estudios han demostrado que en determinadas sociedades las mujeres participan tanto en la caza menor como en la mayor (Díaz-Andreu, *op. cit.*:26).

Dichas inferencias prejuzgadas sobre los materiales no ayudan a la comprensión de los papeles sociales que tuvieron las personas en el pasado. La búsqueda es desmitificar todas aquellas actividades sociales que, sin cuestionar, se habían asumido como masculinas (Falcó, 2003:143).

2. Revisión de la historia de la disciplina que muestre las contribuciones de las arqueólogas

Esta perspectiva ha realizado un examen crítico de la arqueología, llamando la atención sobre la presencia de las mujeres en la construcción del conocimiento arqueológico, pues la mayoría de las “historias oficiales” de esta disciplina sólo se enfocan en la contribución hecha por los varones. Cheryl Claassen (1994) ha corregido esto para la historia de la arqueología de los Estados Unidos; Díaz-Andreu y Sorensen (1998) lo han hecho para Europa; Díaz-

Andreu (2002) para España; DuCros y Smith (1993) para Australia; y Estrada (2007) para México.

3. Crítica de las estructuras jerárquicas que prevalecen en el ejercicio de la práctica profesional

De igual manera, la arqueología de género ha debatido la necesidad de cambiar las estructuras que gobiernan la práctica arqueológica, pues se ha advertido que los hombres estadísticamente tienen más éxito en la obtención de dinero para excavar y hacer trabajos de campo, y que las mujeres tienen más probabilidad de obtener ayudas para "tareas arqueológicas del hogar": análisis de cerámica y de material medioambiental (Johnson, 2000:151-167).

Asimismo, se ha señalado que al estar dos arqueólogos al mando en una excavación, normalmente se asume el varón como autoridad y así lo busca destacar. Por ello, es frecuente que los peones duden de la facultad de la arqueóloga, cuestionen las peticiones de ella y sólo atiendan las órdenes si vienen de él (Rodríguez-Shadow, 2007:42).

4. Equidad en las representaciones de las mujeres en museos y libros

De manera paralela, se indica la frecuente ausencia de las mujeres tanto en las representaciones prehistóricas e históricas como en las que actualmente se hacen de ellas, mostrando el sesgo de género en los museos y libros (Sorensen, *op. cit.*:26). En el caso de que las mujeres aparezcan en las representaciones, se las coloca en una disposición secundaria en relación al hombre, ya por su posición en segundo plano, ya porque no miran a la audiencia directamente -como lo hace el personaje masculino central. Asimismo, se les expone en actitud pasiva o realizando tareas consideradas femeninas (Conkey, 1996; Hurcombe, 1997; Moser, 1993; 1998; Díaz-Andreu, 2005:20).

Un ejemplo concreto es que aún hoy día se escoge para representar a la sociedad maya prehispánica a un hombre poderoso -sacerdote o guerrero- y para representar a los mayas actuales se opta por una figura femenina en actitud pasiva.

5. Realización de análisis equilibrados de los seres humanos

Lo que propone este enfoque es separarse de los estudios tradicionales que se presentan en esta disciplina, donde se describe generalmente el medio ambiente -en muchos casos sin relación con el paleoambiente-, los antecedentes

de estudio, la metodología, la clasificación del material e interpretación de éste, en términos numéricos de tiestos.

La búsqueda de la arqueología de género es poner en el centro del estudio a los actores, personificar los datos, no ver a los antepasados como números para un museo, como pedazos de materiales, sino como humanos que es posible conocer a partir de lo que nos legaron. Volver a la esencia de la arqueología: el conocimiento de la humanidad, pues en la supuesta “objetividad científica” se ha perdido la interpretación y las vidas culturales altamente individualizadas que estudiamos.

En este sentido, está en el centro de su interés que en los estudios se investiguen a las mujeres y su relación con los varones. Esto incluiría reformar el lenguaje en el que se escriben los reportes de investigación y las interpretaciones del pasado, pues muchos de ellos tienen el problema de nombrar a los actores sociales en masculino excluyendo inconscientemente a las mujeres de las actividades que se describen (Rodríguez-Shadow, *op. cit.*:42).

Asimismo, se propone que en los análisis se reconozcan las limitantes, es decir, aceptar lo que no se puede llegar a conocer, admitir que se está planteando una interpretación y que no se está imponiendo una única forma de ver las cosas.

Por último, se ha propiciado la aparición de temáticas como la arqueología doméstica, infantil y de la sexualidad (Baxter, 2004; Moore y Scott, 1997; Schmidt y Voss, 2000); así como la reinterpretación del lugar de lo doméstico como elemento notable en la vida social y política de las comunidades.

CULTURA MATERIAL Y GÉNERO

La cultura material es el recurso básico para la arqueología. Desde la arqueología de género se entiende que los objetos están involucrados en la producción de la diferencia. Ellos son compañeros en la cosmovisión del género y proveen mensajes primordiales sobre la construcción, el rol y el efecto del género. De esta manera, la cultura material es un componente integral de la vida social (Sorensen, *op. cit.*:91).

En los materiales, de manera frecuente, podemos observar contenidos en donde se muestra explícitamente al género o en los que se representan símbolos sexuales y, más aún, éstos se pueden inferir a partir de prácticas de asociación. Es necesario entender que los pensamientos están detrás de la cultura material, por ello es importante analizar cómo el mundo material contribuye a la estructuración y constitución del pensamiento.

Los objetos, al expresar las normas, valores y tradiciones de la sociedad, también pueden ser usados para resistir o subvertir ciertas ideologías (*ibid.*:79);

por lo que, al contrario de lo que ha supuesto la arqueología tradicional, la cultura material posee una naturaleza activa. A la par de usarse para construir y mantener las relaciones de género, también se usa para oponerse a ellas y transformarlas (Díaz-Andreu, *op. cit.*:29).

Mediante la aplicación de la arqueología de género se puede ver la cadena significativa que forman los objetos: de los objetos a los símbolos y de los símbolos a los valores. Es por medio de estos puentes o cadenas que sabemos que los restos materiales están cargados de ideologías que pueden conocerse.

A través de estos puentes, la cultura material carga el significado negociado socialmente; esto transforma los modos de expresión y la carga significativa podrá pasar de generación en generación. Mediante "estas uniones la cultura material participa en la asignación del género a los individuos y en presentar y preservar ideologías de género, lo cual significa que se desarrollan estructuras a largo plazo" (Sorensen*, op. cit.*:9).

La cultura material es el medio por el cual los arqueólogos pueden examinar la carga significativa que portan los objetos, que ayudarán a dilucidar:

a) los factores que influyen en la naturaleza de las relaciones entre hombres y mujeres.
b) las circunstancias en las que mujeres y hombres ejercen poder e influencia.
c) las maneras en que los arreglos de género afectan o estructuran las respuestas del grupo ante diferentes condiciones sociales y ambientales.

Asimismo, al momento de acercarnos físicamente a las excavaciones se pondrá especial atención en la distribución espacial de los artefactos, estructura y restos materiales, lo que proveerá información con respecto al diario vivir y prácticas rituales de los individuos (Brumfiel, 2003:1).

Por tanto, este enfoque nos ayudará a aproximarnos a los espacios de las mujeres en las sociedades pretéritas. Cabe señalar que aplicar llanamente la perspectiva de género al objeto de estudio, sin tomar en cuenta el contexto religioso, histórico y social en que vivieron los individuos que deseemos investigar, nos llevaría a una construcción artificial, pues descontextualizar los datos y aplicar esta visión sin el menor cuidado por la cosmovisión e ideología de los pueblos, no produciría información fiable para el mejor entendimiento de las culturas.

BIBLIOGRAFÍA

BAXTER, Jane Eva. ***The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture***. Lanham: Altamira Press, 2004.

BLEICHMAR, Emilce Dio. ***El feminismo espontáneo de la histeria***. México: Fontamara, 1997.

BRUMFIEL, Elizabeth M. **"Asking about Aztec Gender: The Historical and Archaeological Evidence"**. En: KLEIN, Cecelia (ed.). ***Gender in Pre-Hispanic America***. Washington: Dumbarton Oaks, 2001. p. 57-85.

________."A Role for Archaeology in Feminist and Gender Studies". En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***La condición de las mujeres y las relaciones de género en Mesoamérica prehispánica***. III Mesa de Estudios de Género, Primera Reunión Internacional. México: Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril, 2003.

CLAASSEN, Cheryl. **"Questioning Gender: An Introduction"**. ***Monographs in World Archaeology***, *Exploring Gender through Archaeology*. 1992, Núm. 11, p. 1-10.

________. ***Women in Archaeology***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

CONKEY, Margaret W. **"Paleovisions: Interpreting the Imagery of Ice Age Europe"**. En: SCOTT, Susan C. (ed.). ***The Art of Interpreting***. Philadelphia: Pennsylvania State University, 1996. p. 10-29.

________ y Janet SPECTOR. **"Archaeology and the study of gender"**. ***Advances in Archaeological Method and Theory***. SCHIFFER, Michael B. (ed.). New York: Academic Press, 1984. Vol. 7, p. 1-38.

________ y Joan M. GERO. **"Programme to Practice: Gender and Feminism in Archaeology"**. ***Annual Review of Anthropology***. 1997, Núm. 26, p. 411-437.

CUCCHIARI, Salvatore. **"La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género"**. En: LAMAS, Marta (compl.). ***El género: la construcción cultural de la diferencia sexual***. México: Miguel Ángel Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. p. 181-264.

DÍAZ-ANDREU, Margarita. ***Historia de la arqueología****.* Madrid: Ediciones Clásicas, 2002.

________.**"Género y arqueología: una nueva síntesis"**. En: SÁNCHEZ ROMERO, Margarita (ed.). ***Arqueología y género***. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005. p. 13-51.

________ y M. L. SORENSEN (eds.). ***Excavating Women: A History of Women in European Archaeology***. Londres: Routledge, 1998.

DUCROS, Hillary y Laurejane SMITH (eds.). ***Women in Archaeology. A Feminist Critique***. Canberra: Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1993.

ESTRADA MUÑOZ, Paloma. **"Las mujeres en la arqueología mexicana, una perspectiva de género"**. México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2007.

FALCÓ MARTÍ, Ruth. ***La arqueología del género: espacios de mujeres, mujeres con espacio***. Alicante: Universidad de Alicante, Centro de estudios sobre la mujer, BANCAJA, Cuadernos de trabajos de investigación, Núm. 6, 2003.

GILCHRIST, Roberta. ***Gender and Archaeology. Contesting the Past***. Londres: Routledge, 1999.

HARRIS, Marvin. ***Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas***. Madrid: Alianza, 1997.

HURCOMBE, Linda. **"A viable past in the pictorial present?"**. En: MOORE Jenny y SCOTT, E. (eds.). ***Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European Archaeology***. Leicester: Leicester University Press, 1997. p. 15-24.

JOHNSON, Mathew. ***Teoría Arqueológica. Una introducción***. España: Ariel Historia, 2000.

KATCHADOURIAN, Herant A. **"La terminología del género y del sexo"**. En: KATCHADOURIAN, H. (compl.). ***La sexualidad humana. Un estudio***

comparativo de su evolución. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. p. 15-45.

LAMAS, Marta. **“La antropología feminista y la categoría de género”**. ***Nueva Antropología***. 1986, Núm. 30, Vol. VIII, noviembre, p. 173-198.

MOORE, Jenny y Eleanor SCOTT (eds.). ***Invisible people and processes. Writing gender and childhood into European Archaeology***. Leicester: Leicester University Press, 1997.

MORGAN, Lewis. ***La sociedad primitiva.*** Madrid: Ayuso, 1980 [1877].

MOSER, Stephanie. **"Gender stereotyping in pictorial reconstructions of human origins"**. En: DUCROS, Hillary y SMITH, Laurejane (eds.). ***Women in Archaeology. A Feminist Critique****.* Canberra: Department of Prehistory, Research School of Pacific Studies, Australian National University, 1993. p. 75-92.

________. ***Ancestral images. The iconography of human origins***. New York: Cornell University Press, 1998.

NELSON, Sarah Milledge. ***Gender in Archaeology. Analizing Power and Prestige***. Lanham: Altamira Press, 1997.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. **“La arqueología de género en México. Avances y Perspectivas”**. ***Expresión antropológica****.* 2007, Núm. 29, p. 40-53.

RUBIN, Gayle. **“El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”**. En: LAMAS, Marta (compl.). ***El género: la construcción cultural de la diferencia sexual****.* México: Miguel Ángel Porrúa, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000. p. 35-96.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. ***Historia general de las cosas de la Nueva España***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 2002.

SCHMIDT, Robert A. y Barbara L. VOSS. ***Archaeologies of sexuality***. Londres: Routledge, 2000.

SORENSEN, Marie Louise Stig. ***Gender Archaeology***. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

SPECTOR, Janet y Mary K. WHELAN. **"Incorporating Gender into Archaeology Courses"**. En: MORGEN, Sandra (ed.). ***Gender & Anthropology, Critical Reviews for Research & Teaching***. Washington: American Anthropological Association, 1989. p. 65-94.

TORQUEMADA, fray Juan de. ***Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra***. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de historiadores y cronistas de Indias: 5, tomo III, IV, 1975.

ALTIPLANO CENTRAL

MATERIALIZANDO EL GÉNERO: LA CÁMARA CIRCULAR EN CUICUILCO

Adriana Medina Vidal

INTRODUCCIÓN

Para Cuicuilco fue decisiva la erupción del Xitle porque frenó en gran parte la continuidad cultural durante el periodo Clásico. Las prácticas sociales que comenzaron con el inesperado fenómeno geológico, desembocaron en modificaciones físicas e interpretativas del paisaje. Los sacerdotes, que eran intermediarios entre los seres humanos y lo sagrado-sobrenatural, ejercieron el oficio de mantener la coerción social, ideológica y económica en el monoteísmo mediante la justificación de conocer los rituales necesarios.

El centralismo religioso en torno al dios Huehueteotl, presenta la combinación de las imágenes asociadas al fuego, la cólera del entorno envestida en los volcanes que amenazaba la subsistencia de los habitantes y la fertilidad de la tierra. Los rituales en el contexto de las cimas naturales o artificiales, implicaron una yuxtaposición de los cultos dirigidos al sol, a la fertilidad y al dios del Fuego.

El presente trabajo desarrolla la hipótesis de que la intencionalidad de la construcción de la cámara circular fue exhibirla en un lugar monumental como el basamento principal para recalcar su importancia como representación morfológica del Xitle, es decir, se constituyó como la respuesta al fenómeno eruptivo visto desde Cuicuilco.

A partir de las exploraciones arqueológicas encontramos que la información está fragmentada e incompleta debido principalmente a tres motivos: el grosor de la capa de lava que cubrió la zona habitacional y ceremonial, el actual crecimiento de la mancha urbana en la periferia y finalmente, el precario registro estratigráfico en las excavaciones realizadas durante la primera parte del siglo XX.

EL ASENTAMIENTO DE CUICUILCO

Cuicuilco llegó a conformarse como una ciudad con 20,000 habitantes. Su sistema social estuvo en proceso de convertirse en una organización pre-estatal o estatal, la clase dirigente fue capaz de controlar las actividades de producción y distribución mediante el intercambio comercial. No se ha podido identificar una

especialización productiva particular, por lo que se infiere que la población local, explotaba toda la diversidad ecológica a su alcance (la subsistencia se basó en la caza, recolección, pesca y actividades agrícolas).

En el sur de la cuenca de México, el asentamiento de Cuicuilco –sobre una llanura deltáica surcada al pie de monte bajo (Pastrana, 1997:15)– , abarcaba 400 hectáreas y consistía en: la gran pirámide circular (Cuicuilco A), montículos, plataformas, plazas, casas, cámaras subterráneas, varias pirámides al oeste (Cuicuilco B), una pequeña pirámide al suroeste conocida como Peña Pobre (Hubp, *et al.,* 2001:225), la pirámide de Tenantongo, ubicada en la elevación natural de loma Zacayuca entre dos flujos de lava (Pastrana, 1997), las zonas de: Cuicuilco C, la Ladrillera, la Corregidora, el Zacatepetl y Copilco.

Al igual que cualquier otra ciudad de la época, Cuicuilco cambió constantemente de extensión, densidad demográfica y en sus relaciones con otros emplazamientos adyacentes. En su última etapa, como centralidad política, las lavas de la actividad volcánica del Xitle alcanzaron las pirámides. Este acontecimiento marcó el desarrollo del asentamiento urbano y la evolución del paisaje.

El proceso de migración de la población del suroeste de la cuenca comenzó años antes con el volumen de las cenizas expulsadas del Popocatepetl en el 200 a.C. y nuevamente en el 100 d.C. Asimismo, la explosión del volcán Chichinautzin entre 60 y 170 d.C., contribuyó a concebir un paisaje que amenazaba la subsistencia. Finalmente la actividad del Xitle, que duró cerca de una década, fue la constatación de la existencia de fuerzas sobrenaturales que se empeñaban en expulsar a sus habitantes.

Las erupciones del Popocatepetl y el Chichinautzin, no tuvieron la misma repercusión significativa del Xitle. Su cercanía al asentamiento urbano fue decisiva para que los habitantes desarrollaran una relación estrecha con el acontecimiento volcánico, es decir, la experiencia humana del paisaje y su percepción se habían transformado diametralmente. Es por eso que la pirámide principal estaba en uso cuando comenzó la erupción del Xitle y, por lo tanto, la cámara circular fue una respuesta al fenómeno eruptivo (*cfr*. Medina, 2008).

Cummings, el primer explorador de Cuicuilco, relató el descubrimiento de una plataforma en el lado suroeste de la pirámide, apoyada en la pared de la estructura con 4 m de altura y de 6 a 7 m de ancho. Especificó que el relleno de dicha plataforma consistía en tierra sobre la que se construyeron tres recintos circulares de 2.50 a 3 m de diámetro, cuyas paredes estaban hechas de grandes bloques de lava. Estos recintos recuerdan en forma sorprendente a los cuartos circulares hundidos de la cultura suroeste, a los que a veces se denomina “estructuras de casas en bloques” (Cummings, 1933:50-51). En su opinión, la

plataforma que los sostiene fue hecha nivelando la acumulación que cubría aquel lado y apuntalando la plataforma para evitar una mayor erosión (*idem*).

Dentro de las estructuras reportó lascas de obsidiana, puntas toscas y piedras de moler. No se volvió a mencionar nada del conjunto de las “toscas cabañas circulares” de Cummings, ya que solamente le sobrevivió una y fue excavada por Noguera años más tarde. Noguera (1939:5) apoyó la hipótesis de que la cámara de planta circular con lajas empotradas en el suelo, había sido techada con materiales perecederos.

Noguera hizo mención de los dibujos constituidos por líneas curvas y rectas color “ocre” sobre la cara interior de los bloques de basalto que la conformaban (*cfr*. Viñas, *et al*. 2007:2). E interpretó los diseños rupestres (fig. 1) como las escamas de una serpiente apoyándose en los motivos serpentiformes de una vasija teotihuacana encontrada en el emplazamiento (hipótesis apoyada por Aranda, 1996:107). Por su parte, Navarrete (1991) discutió sobre el diseño del interior y puso en tela de juicio la interpretación de Noguera acerca de la contemporaneidad de las manifestaciones rupestres y la cultura teotihuacana.

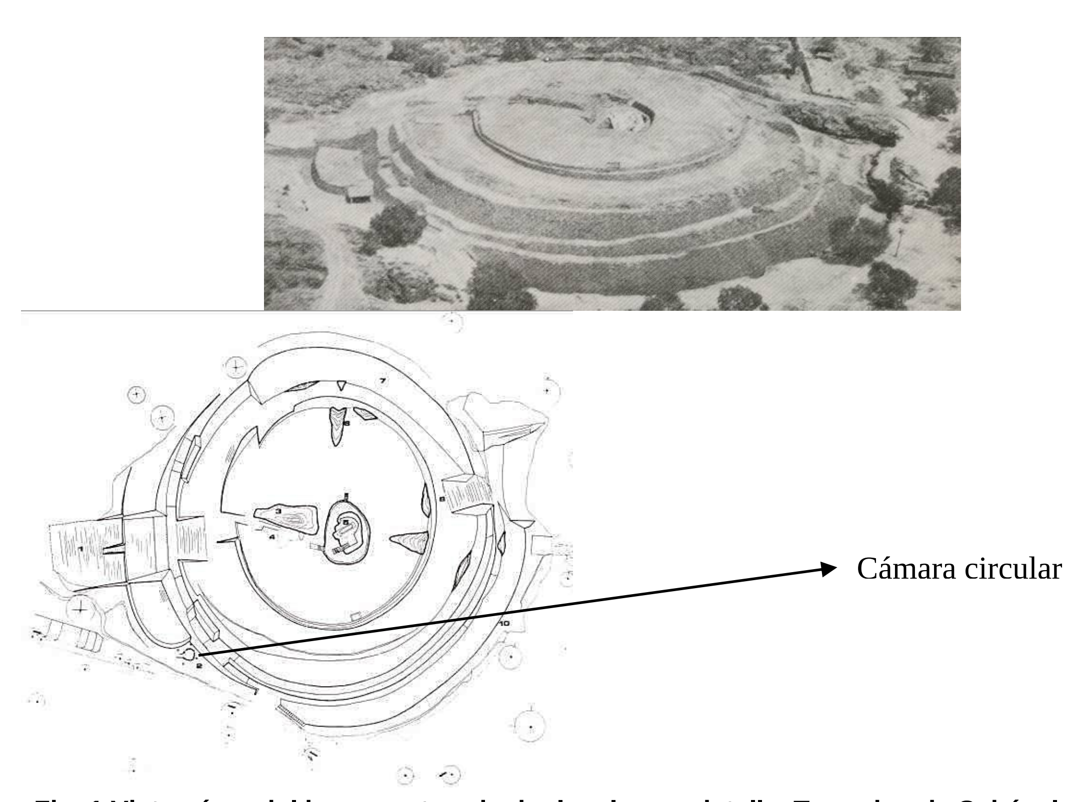


Fig. 1 Vista aérea del basamento principal y plano a detalle. Tomados de Schávelzon, 1983.

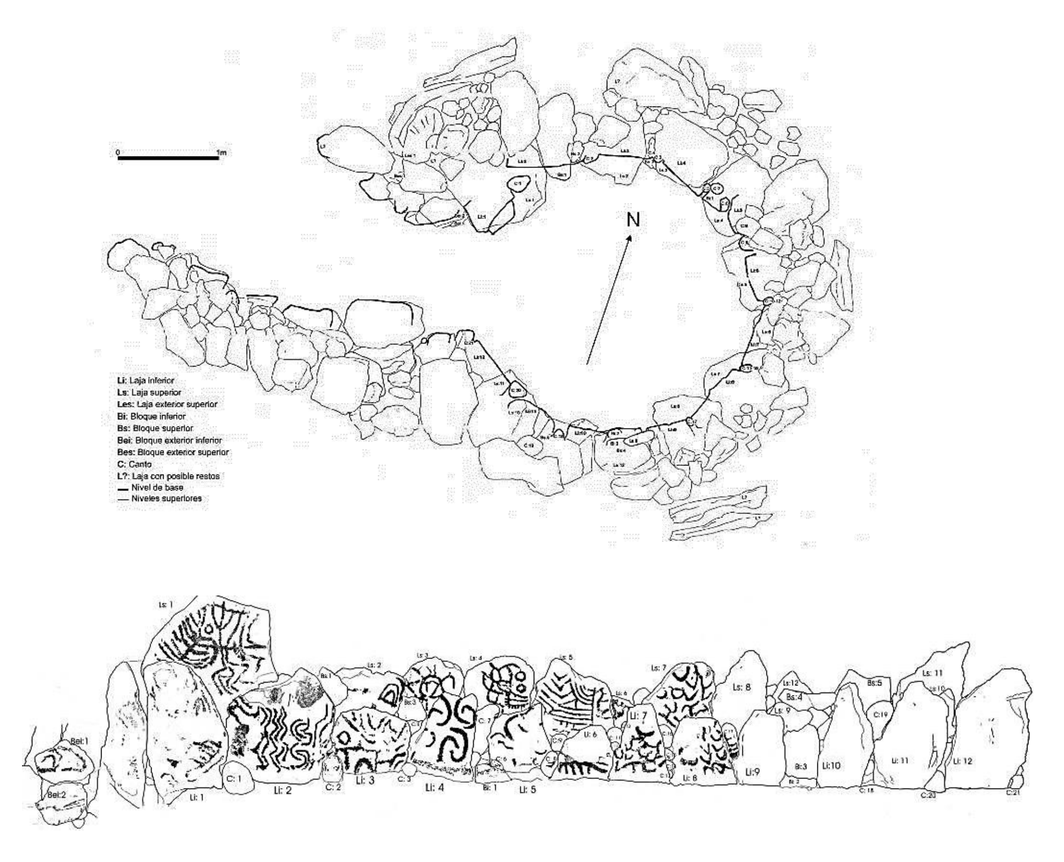


Fig. 2 Planta y vista de las pinturas al interior de la cámara circular. Tomado de Medina, 2008:161-162.

La cámara mide 4.9 m de diámetro en el círculo exterior y 2.75 m en el interior, así como 3.70 m de largo desde el fondo hasta el final del pasillo. En general, las lajas miden 1 m de altura, 70 cm de ancho y 15 cm de grosor, excepto por las del círculo exterior que alcanzan hasta 1.5 m en altura. Posiblemente fue construida dentro del lapso de finales de la etapa Cuicuilco VI a inicios de Teotihuacan I (300 a.C. a 150 d.C.).

Hasta el momento, no se tiene registro de otra estructura similar en el resto de la arquitectura de la cuenca de México (fig. 2). Sin embargo es imposible afirmar que conocemos la totalidad de las expresiones culturales en un área determinada. Por lo tanto, es necesario recalcar su importancia y averiguar más acerca de su construcción, simbolización y utilización.

Los arqueólogos de género estudian las dimensiones subjetivas de la vida de la mujer y el hombre en el pasado, y su expresión en diversas instituciones culturales a través de los objetos materiales. Este tipo de análisis reconoce los papeles femeninos y masculinos de todas las entidades significadas en el pasado prehispánico, atendiendo a los contextos particulares para interpretar

adecuadamente. A continuación identificaremos cómo se insertaba el género en los discursos materiales, desde el ámbito religioso y mitológico.

LOS CERROS Y SU GÉNERO

Los cerros son masculinos o femeninos, según la construcción que tenga cada sociedad del género. Para Iwaniszewski (2001) es la figura del cerro: cónico o extendido, el principio que puede definir su género. Aunque debe someterse a un análisis contextual, generalmente, en el Altiplano la forma cónica determina a los cerros masculinos, mientras que una extendida señala a los femeninos.

> …La cualidad masculina puede denotar, entonces a los volcanes activos y aún calientes (aunque cubiertos de nieve y hielo) mientras que los cerros femeninos parecen inactivos y relativamente más fríos… para catalogar algunos cerros como femeninos y otros como masculinos, además de su característica morfológica hay que recurrir a otros pares de oposiciones… (Iwanizsewski, 2001:121).

En el caso de la zona de Cuicuilco, los dos cerros que protagonizaron el imaginario de los habitantes cercanos son: el Ajusco y el Xitle, quizás debido a su majestuosidad y cercanía. El segundo, se ha identificado con lo femenino que se liga a lo divino, a la madre tierra y a lo telúrico (Robles, 1995:323). De la misma forma, el Ajusco se relacionó con lo femenino y la fertilidad, se considera un brazo de mar que da lugar a los prolíferos manantiales (Robles, 1997:166).

Alejandro Robles (1995) quien recapituló la etnografía y etnohistoria de la región del Ajusco y el Xitle, encontró una leyenda donde afirma que el Xitle después de hacer erupción, se convirtió en un lugar sagrado en el que habitaba una deidad femenina (1995:319). El relato dice que la princesa del Xitle, diosa del bien, moraba en la cima del volcán junto con los guardianes en forma de víboras que vivían dentro del cráter, pero un día la desafió un cacique para cambiar de lado el lago al pie del volcán. Ante la ofensa, la diosa provocó la erupción.

Aunque la etnografía nos ayuda a distinguir alternativas o posibilidades para interpretar los artefactos y lugares arqueológicos, cabría hacerse la pregunta de si es posible trasladar la analogía etnográfica de la leyenda sobre el Xitle recopilada para el siglo XX en el Ajusco hacia el Preclásico en los habitantes de Cuicuilco. De ser válida esta referencia, podría explicarse un aspecto importante de los significados asociados con las figuras geométricas de la cámara circular y algunos de los elementos simbólicos presentes en las actividades rituales que se realizaban en éste lugar.

La dimensión ontológica de estas narraciones pretende dar sentido a la vida, sitúa a los seres humanos en el cosmos, en la tierra y en su comunidad. Dentro de la religiosidad de los pueblos de Mesoamérica, el sentido de la existencia humana radicaba en atender a las necesidades de los dioses.

…Lo más importante de las prácticas rituales se dirigía a lograr esa armonía que permitía al ser humano estar en consonancia con la voluntad de los dioses, regidores y símbolos de las fuerzas mágicas, asociadas a cada dimensión de la existencia. Los ritos eran actos propiciatorios que seguían las enseñanzas míticas con el fin de conseguir la ayuda de los dioses y así tener éxito en lo que se emprendía… (Amador, 2008:192).

El ritual ofrecido al dios Huehueteotl (fig. 3) era la representación dramática y simbólica de los sucesos asociados al volcán en erupción, cumplía la función de dotar de nuevos significados y de enriquecer los mitos. A través del ritual se conmemoraba el suceso fundamental, el que daría origen al tema mitológico del dios Viejo del Fuego tan venerado en Teotihuacan. La imagen del dios Viejo aparece como un anciano encorvado, sedente, con un brasero sobre la espalda. Siguiendo a Matos (2002:59), su carácter de vejez se asocia a los mitos que aluden que el fuego fue el primer y más antiguo elemento creado por los dioses, es por eso, que este dios tiene un brasero que representa el cráter del volcán que echa humo y arroja cenizas.



Fig. 3 Figurillas del dios Huehueteotl encontradas en Cuicuilco, a) y b) tomadas de Matos, 2002:58-59, c) tomada de Solís, 1991:46.

LOS DIOSES Y SU GÉNERO

Las deidades también tienen género, las masculinas relacionadas con la lluvia son las encargadas de formar tormentas, precipitaciones con nieve, granizo, lluvia, fuego y cenizas volcánicas, entre ellas están Tlaloc, Nappatecuhtli, Opochtli y los *tlaloque*. Por otro lado, tenemos a las deidades femeninas asociadas con el maíz, las flores, las corrientes de agua o las aguas estancadas como Chalchiuhtlicue, Matlalcueye, Huixtocihuatl, Iztaccihuatl, Chicomecoatl, Xilonen y Xochiquetzal (Iwanizsewski, 2001:115).

Basarse únicamente en la iconografía para analizar e interpretar las imágenes de los dioses, puede conllevar a problemas metodológicos, ya que las deidades, tienen un significado mántico e implican la combinación de diversos atributos. En el *tonalamatl* y de acuerdo a un análisis realizado por Reyes (1997:30), la trecena del dios del Fuego o Huehueteotl-Xiuhtecuhtli se refiere al trabajo agrícola, específicamente a la roza – quema. Lo anterior se ve reforzado con la propuesta de Matos (2002:62) de que la presencia de este dios en el calendario, coincide con momentos relacionados con la muerte y la sequía: la regeneración.

Huehueteotl o dios Viejo del Fuego en Teotihuacan y Cuicuilco tiene atributos masculinos (Cuadro 1). Los habitantes de Cuicuilco sufrieron las *consecuencias negativas* del dios, los ríos de fuego destruían todo a su paso: hacen "recordar el símbolo de la guerra, el *atl tlachinolli*, que conjuga la dualidad de contrarios mencionada" (Matos, 2002:59). Todas las figuras del dios en el sitio son similares en atributos, excepto por una que consiste en una cabeza con el brasero directamente excavado en ella (fig. 4).



Fig. 4 Representación de Huehueteotl encontrada en Cuicuilco. Tomado de Matos, 2002:59.

Por su parte, en Teotihuacan es uno de los dioses más representados (fig. 5), su culto procuró mantener el *lado positivo* de la deidad como: proporcionar

calor, cocer lo alimentos, el fuego como renovador, el centro del hogar. Para Ortiz (1993) y Manzanilla (2006) es de carácter intermedio, de culto estatal e incluso doméstico. Las figurillas de la deidad se distinguen de las de Cuicuilco por una particularidad en las manos, la derecha está abierta con la palma hacia arriba mientras que la izquierda se presenta en forma de puño. En este contexto, Matos (2002), interpreta que la mano derecha representa la entrega que hace el dios de sus dones, mientras que la izquierda simboliza el lado negativo. Otra clara diferencia es el brasero con un decorado a base de rombos con un círculo en medio.

…Cada rombo está separado del otro por líneas verticales, haciendo un total de cuatro “ojos” alrededor del brasero que bien pudieran representar los cuatro rumbos del universo. De ser así, estaríamos ante la primera manifestación de una de las características de este dios: ocupar el centro del universo y estar relacionado con los cuatro puntos cardinales… (Matos, 2002: 60).

Cuicuilco	**Teotihuacan**
Lado negativo	*Lado positivo*
Hombros y brazos alargados	Hombros y brazos cortos
Manos unidas	Mano derecha abierta, mano izquierda cerrada
Brasero sin decoración	Brasero con decoración a base de rombos y círculos, sobre la cabeza

Cuadro 1. Atributos que se le otorgan a Huehueteotl o dios Viejo del Fuego entre los habitantes de Cuicuilco y Teotihuacan

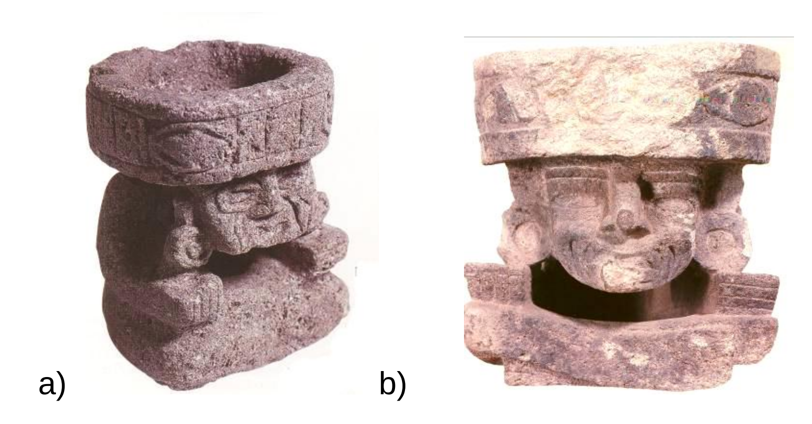


Fig. 5 Representaciones del dios Viejo del Fuego con estilo teotihuacano, a) descubierto en Cuicuilco, tomado de Matos, 2002:59, b) encontrado en Teotihuacan, tomado de Manzanilla, 2003:51.

Según Duverger (2007:329), el dios Viejo del Fuego venerado en Cuicuilco, es una figura del panteón local, de origen otomí (*cfr*. Galinier, 1997) que anteriormente se había fusionado con el dios del Fuego nahua (heredero del jaguar olmeca). En su análisis, descarta la posibilidad de que Cuicuilco sea una ciudad nahua y se inclina a pensar que agrupaba a poblaciones premesoamericanas al igual que Teotihuacan en sus primeras etapas de ocupación alrededor del siglo III a.C. Continuando con esta hipótesis, Von Winning (1976:154) afirma que el dios Huehueteotl se introdujo en Teotihuacan vía los habitantes de Cuicuilco.

Los habitantes cuicuilcas transmitieron el culto a este dios por medio de la imaginería de la figurilla y del simbolismo de la cámara circular. En Teotihuacan se edificó la pirámide del Sol sobre el pedregal constituido por las lenguas de lava que descendieron del cerro Malinalli (oeste de Teotihuacan), para apaciguar las erupciones volcánicas a fines del Preclásico (Iwanizsewski, 2001:122), de la misma forma, la cámara circular en Cuicuilco fue una ofrenda para disipar la cólera que encendió al Xitle.

Una de las premisas a las que llegó Millon (1981) es que el templo se ubicó ahí por el simbolismo de la cueva que se encuentra debajo de ésta, que debió haber sido central en la religión porque su entrada determinó el lugar y la línea central de la pirámide del Sol, su orientación hacia el oeste se relacionó a fenómenos astronómicos (vinculados al movimiento del sol) y asociaciones calendáricas (Millon, 1993).

Se trata de una cueva aproximadamente de 6 m debajo de la pirámide del Sol, en dirección este-oeste con 100 m de longitud. Aunque es una formación natural, el interior fue alterado para crear una morfología particular y colocar hasta el fondo en una de las cuatro cámaras de 17 a 19 lajas. Las lajas empotradas están datadas para la fase Tzacualli (0-150 d.C.) o Miccaotli (150-200 d.C.) y el resto del material[9] en la superficie de la cámara, para la fase Tlamimilolpa (Millon, 1981:233).

En los días 12 de agosto y 29 de abril, la puesta del sol se alinea con la entrada de la cueva. Basándose en la hipótesis de Malmstrom –de que en la puesta de sol del 12 de agosto entre los mayas se celebra el legendario día de la era presente "el día en el que el tiempo empezó"–, Millon (*idem*) considera que en esta sagrada cueva fue *donde* empezó el tiempo y el alineamiento hacia el horizonte poniente en la fecha mencionada conmemoró *cuando* inició el principio de la era presente con las dos cuentas sagradas de 260 y 365 días para completar una rueda calendárica de 52 años.

---

[9] El material al interior consiste en: unos canales en las piedras para hacer correr agua como parte de rituales, carbón en grandes cantidades, hoyos con restos de fogatas, platos y jarrones, concha, huesos de pescado y dos discos o espejos.

Continuando con esta hipótesis, los teotihuacanos institucionalizaron el ciclo de 260 días de una nueva manera:[10] construyendo la ciudad con principios geománticos que involucraron tiempo y espacio derivados de la cuenta de los días (Coggins, 1993:143). La cuenta inició con el segundo de dos pares de días (abril 28-29 y agosto 11-12), el año de 365 días se organizó con una combinación de eventos solares y grupos de días con significado numerológico. A partir del 13 de agosto son 260 días hasta el 29 de abril, después 52 días hasta el día antes de solsticio de verano, en seguida otros 52 días hasta el 12 de agosto (Coggins, 1996:20).

Al erigir la pirámide[11] subrayaron la importancia de la cueva y dramatizaron el ejercicio del poder de los líderes. Se convirtió en la fuente de integración de la celebración de la creación del mito teotihuacano y la honorable posición de este mito en la ciudad y sus habitantes (Millon, 1993). Alrededor del periodo Tlamimilolpa, la imagen de la Gran Diosa es muy frecuente en el arte y específicamente, en la pintura mural. La diosa puede estar relacionada con la cueva que hay debajo de la pirámide del Sol (Heyden, 1998:27). De acuerdo a Von Winning (1987:135-140), la diosa contiene elementos del dios Viejo del Fuego, sobre su rostro se ve una máscara con características de este dios. Esta imagen es un símbolo pictórico de la combinación agua–fuego (López Austin, 1994).

Es posible que la génesis de la Gran Diosa no se encuentre en Teotihuacan, la asociación de ésta, las aguas subterráneas, las cuevas y los frutos de la tierra pueden ser una antigua idea mesoamericana. Berlo (1992:149) sugiere similitudes con la particularidad de “El Rey” en Chalcatzingo como oráculo[12], éste petroglifo ha sido comparado estilísticamente con la cueva debajo de la pirámide del Sol (Heyden, 1981). Grove (1987) propone que Chalcatzingo pudo haber sido un lugar con un significado sagrado para los teotihuacanos. Continuando con las hipótesis de Heyden, la cueva debajo de la pirámide del Sol pudo haber sido el lugar ritual más antiguo de Teotihuacan en donde se colocaban los bultos mortuorios.

El acceso restringido a la cueva, habilitaba el espacio para uso individual o de un pequeño grupo de personas con el objetivo de controlar la admisión al santuario oracular. En cambio, al edificar la pirámide se pretendió aumentar la escala urbana, expresar visualmente las relaciones de la comunidad, materializar el poder envestido por la furia de los volcanes en erupción, entre otras cuestiones.

---

[10] Se componía de veinte días y trece números. Las hipótesis del origen del ciclo de 260 son todavía muy controvertidas.

[11] La deidad principalmente asociada con las cuevas y por extensión con la pirámide del sol y la cueva en su interior fue la diosa (Goddess) (*cfr*. Pasztory, 1993:90).

[12] Doris Heyden (1975) apunta que la cueva debajo de la pirámide pudo haber funcionado como un santuario oracular.

Arriba de la cueva, localizaron un santuario fechado para el 150 d.C. (Heyden, 1998:24), la conjetura de este santuario y la cueva es que fueron un foco de atracción durante las peregrinaciones, al aumentar el número de asistentes construyeron paulatinamente el resto del primer edificio teotihuacano. En palabras de Heyden, esto conformó la continuidad de la fuerza divina.

La misma autora recalca que el sitio elegido para la pirámide sobre la cueva, marca el lugar ideal para edificar el asentamiento o hacer una tumba. La existencia de una cueva sagrada se traduce en la protección de las deidades, la fertilidad y la abundancia de la tierra, es decir; en la seguridad de la comunidad. Es por eso que según la mitología mesoamericana, algunos dioses como los de la vegetación, fueron creados en cuevas. Es el lugar ideal para estimular la fertilidad: para pedir agua (Barba, *et al*., 1990:431).

Las 17 a 19 lajas empotradas en una de las cuatro cámaras en la cueva artificial debajo de la pirámide del Sol, nos remite a la disposición de las 24 lajas que conforman la cámara circular de Cuicuilco; así como también a otras correspondencias, entre ellas están la contemporaneidad, las connotaciones astronómicas, el significado simbólico de los espacios, la mitología, la relación con la fertilidad y la seguridad de la comunidad, el acceso restringido, la proximidad con los principales edificios en ambas ciudades, su carácter de santuario y lugar de ofrecimiento al dios Viejo del Fuego.

LA CÁMARA CIRCULAR CON MANIFESTACIONES PICTOGRÁFICAS

La analogía astronómica entre la cámara y la cueva radica en la misma orientación de sus entradas y las asociaciones calendáricas. En cuanto a la cámara, es posible que la observación de su interior iluminado durante el día y los distintos periodos del año solar a través de la abertura, permitieran seleccionar las rocas para pintar los motivos.

La entrada está marcada por una abertura orientada[13] a 263°8’, en fechas significativas del año solar como el solsticio de invierno, los equinoccios y el solsticio de verano (fig. 6), funcionó como instrumento astronómico al sustituir las observaciones directas hacia los horizontes. Enlazó la época de lluvias y el ciclo agrícola, sus orientaciones arqueoastronómicas nos remiten a la temporada anual del crecimiento del maíz, al día más largo y luminoso del año (Medina, 2008).

[13] Respecto al norte magnético en el año de 2007.

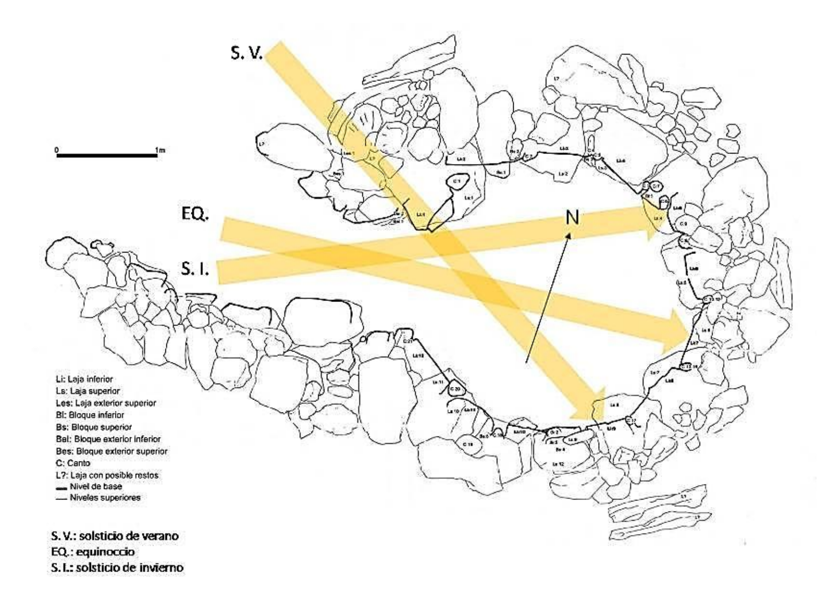


Fig. 6 Alineaciones astronómicas hacia el interior de la cámara, vista de planta. Tomado de Medina, 2008:167.

Esta estructura se construyó en las últimas etapas del templo, en una locación pública que exhibió su intencionalidad, a diferencia de la cueva teotihuacana. Ambas se dedicaron a los ritos para los ancestros, la fertilidad y el culto al sol, registrando las puestas en distintas fechas del año significativas para el ciclo agrícola y las fiestas canónicas. Entonces, el origen mítico de Teotihuacan nos remite al mito que alude al primer elemento creado por los dioses en Cuicuilco: el fuego, y se personifica en el dios Huehueteotl.

¿Y EL GÉNERO?

Iwanizsewski (2001) se cuestiona si es posible referirse a Malinalli como un cerro masculino entre los teotihuacanos, de la misma forma, nos preguntamos si podemos hablar del Xitle como un cerro sexuado por los cuicuilcas. En el mundo prehispánico, los accidentes topográficos poseían vida propia, igual o semejante que los hombres. Eran entidades, una especie de objetos sociales en el paisaje (Iwanizsewski, 2007:22).

La concepción del Xitle con lo telúrico (Robles, 1995) se derivó de la inagotable capacidad de la tierra para dar fruto, la tierra es la fuente de toda fuerza, a ella se consagran los recién nacidos (Eliade, 2004:229). El hombre no interviene en la creación, la madre recibe y perfecciona la forma humana por lo que es considerada como diosa-madre, una divinidad de la fertilidad.

Nos dice Wiesheu (2007:29) que el género tiene la posibilidad de ofrecer un mayor conocimiento de los procesos y cambios socioculturales al trascender los imperativos biológicos y representar una construcción cultural. Durante el periodo del Preclásico Medio, en plena fundación de la ciudad de Cuicuilco, la equidad entre los géneros sufrió un debilitamiento debido al nuevo control social en aspectos como la capacidad reproductiva, la segregación laboral y las nuevas prácticas de estratificación dentro de las unidades domésticas (Rodríguez-Shadow, 1997:54-55).

De acuerdo a esta autora, las mujeres independientemente del nivel social al que estaban adscritas, "quedaron excluidas de ciertos rituales asociados con el grupo en el poder o en celebraciones públicas de importancia social" (Rodríguez-Shadow, 1997: 55). Dicha hipótesis puede reflejarse en la disposición y contexto de las figurillas en los sitios arqueológicos (*cfr*. Sorensen, 1998:168), pocas mujeres alcanzaron a desarrollarse dentro de los ámbitos sociales, políticos y religiosos. Una de las principales características y asociaciones de las figurillas femeninas es la fertilidad,

…el excedente agrícola y el ciclo mismo del cultivo de maíz influían en el desarrollo de una psique centrada en el culto a las fuerzas de la regeneración y en los misterios del cuerpo de la mujer como dadora de la vida y contendora del misterio de la regeneración y el nacimiento" (Solares, 2007:195)

En el culto a la fertilidad no sólo tuvo importancia el sexo femenino por su facultad generadora, sino que también el hombre recibió especial atención por su carácter de medio fertilizador (Ochoa, 1973:136). La figurilla del Viejo del Fuego, es quizás la primera presencia de una imagen masculina a la que se puede asociar con un dios. Siguiendo a Solares (2007:195) su misión era propiciar la vida, combatir todo lo que atentara contra ella y rendir culto al cuerpo de la mujer como lugar de origen y engendramiento.

El culto a la feminidad en el Valle de México se hizo presente en Tlatilco, El Arbolillo, Zacatenco, Copilco y Tlapacoya (Solares, 2007:194). Durante el Preclásico Medio en Chalcatzingo, las figurillas femeninas no se encuentran en contextos públicos ceremoniales, tampoco en ofrendas mortuorias o asociadas al arte ceremonial, por el contrario, se hallaron en áreas habitacionales, basureros, patios o cocinas[14]: "Las mujeres…ocuparon posiciones clave y desempeñaron actividades de gran relevancia" (Cyphers, 1994:73). Las de alto estatus jugaron un papel central en los ritos asociados a los momentos clave de la vida, Cyphers

[14] Sin embargo, para el Preclásico Medio en Cuicuilco se reportó predominancia de figurillas del sexo femenino, algunas asociadas a entierros (Müller, 1990:259).

deduce que se debe a un énfasis en las etapas fértiles del ciclo de la vida femenina.

Por otro lado, las figurillas en Tlatilco que pertenecen al Preclásico Inferior, si aparecen en las ofrendas mortuorias, ilustran a mujeres de cierto estatus y representan prácticas ligadas con la expresión de la sexualidad y el rito de paso de la infancia a la vida adulta (Joyce, 2000:30). En palabras de Cyphers (1994), este cambio del Preclásico Inferior al Medio denota una diversificación de las funciones de las figurillas en el Altiplano Central.

En Teotihuacan las figurillas femeninas se identifican por su torso plano y son más numerosas que las masculinas (Fonseca, 2008:61-68), en general aparecen embarazadas y desnudas.

> …La categoría de género no fue una variable representativa para delimitar la relación espacio-género; la única división de espacios y actividades que pudo establecerse, estuvo determinada por el estatus del grupo social al cual representaban las figurillas… (Fonseca, 2008:252)

La flor de cuatro pétalos en estas figurillas, refuerza los conceptos de fertilidad y creación, esta flor con una forma semejante a las cuatro cámaras de la cueva de la pirámide del Sol, se concibió como una matriz materna o el lugar de surgimiento (Fonseca, 2008; Von Winning, 1987). Paulinyi (2006:137-138) indica que esta flor es una ofrenda a una deidad femenina o a un ritual de fertilidad.

Pero, en las sociedades del Altiplano Central durante el Preclásico e inicios del Clásico ¿Es viable referirse a la capacidad coercitiva como inherente al papel masculino?, ¿Existía la necesidad de dominar la vida de las mujeres como productoras de bienes y reproductoras de la vida con la finalidad de legitimar el poder del grupo gobernante? Al menos en Teotihuacan, no existe evidencia de inferioridad de la mujer frente al hombre, sino un conjunto de prácticas que reproducen la idea de una sociedad casi igualitaria (Fonseca, 2008:79-86).

Si la principal función del dios Viejo del Fuego era rendir culto a la mujer como lugar de origen y engendramiento, ¿Necesariamente significa que el lugar de la figura femenina estaba en el ámbito doméstico?, según Graulich (1996:32-33) los dioses son activos, fecundadores, guerreros; y las diosas son pasivas, telúricas, nocturnas, ligadas al hogar, la sexualidad, la fertilidad y la fecundidad (*cfr*. López Austin, 1998:10-13).

Si en el Xitle habitaba una deidad femenina, ¿Por qué se personificó el culto al volcán en erupción a través de una deidad masculina como Huehueteotl? López Hernández (2007:250) observa que en la cultura mesoamericana, la deidad femenina “necesitó siempre de un dios acompañante de los mismos atributos y que tuviera más radio de acción”.

Aquí regresamos a la pregunta anterior, ¿Ésta relación puede ser parte de una ideología sexista? Sí, en el caso de la tradición mexica donde las deidades femeninas estaban subordinadas a las masculinas; en cambio, para la tradición arcaica mesoamericana, la deidad femenina establecía lazos menos asimétricos (*ibid*.:258-270) con las figuras masculinas.

Respecto al relato de la diosa del bien que reside en el Xitle con sus guardianes en forma de víboras, sabemos que las serpientes tienen significaciones múltiples, entre ellas su "regeneración", posee un carácter lunar unido al carácter telúrico y es el animal funerario por excelencia, encarna a las almas de los muertos, al antepasado (Eliade, 2004:162-3). En Teotihuacan la serpiente es un símbolo de fertilidad asociado al dios de la Lluvia (Filini, 2007:39-41).

No podemos descartar la idea de que la iconografía en las lajas de la cámara circular en Cuicuilco, esté relacionada con el simbolismo de la serpiente y a su vez haga referencia a la leyenda recuperada etnográficamente. Las representaciones de reptiles están asociadas con el inframundo y con el agua; los hombres-reptil son una síntesis del ser humano y de uno de los animales que contribuye a propiciar la lluvia.

La construcción circular, con su forma, es una expresión simbólica de esquemas cosmológicos y conceptos cosmogónicos. La relación mítico-simbólica entre el paisaje y la estructura, fundamentaría y daría origen a prácticas rituales específicas que cobran sentido a partir de las observaciones astronómicas y su relación con el calendario, la agricultura, la importancia concedida a los cerros y los agentes mágico-religiosos en el ciclo del agua, como propiciadores de la lluvia y la abundancia.

Proponemos que la cámara circular forma una unidad visual, temática y simbólica, perfectamente coherente con la cueva de la pirámide del Sol en Teotihuacan. Ambos manifiestan el culto a la fertilidad, exaltando lo femenino como matriz generadora. Parafraseando a Iwanizsewski (2002:122), en la cámara vinculaban el culto a la fertilidad con las fiestas agrícolas, mientras que en la cueva celebraban ritos para los ancestros y la fertilidad.

ALGUNOS APUNTES PARA MATERIALIZAR EL GÉNERO

Cuicuilco al igual que Teotihuacan, se opuso al culto dinástico, al individualismo, al estilo naturalístico, a las inscripciones públicas en los monumentos. La ciudad teotihuacana le dio continuidad a la tradición de las pequeñas villas del Preclásico en la Cuenca de México, la heterogénea integración

de la población a través de la religión y la imaginería simbólica (Pazstory, 1993; 1997).

El Xitle fue un marcador cosmovisional de las hazañas de los dioses, de los ancestros míticos (*sensu* Iwanizsewski, 2007:25). En el cielo se encontraban los dioses masculinos, creadores, celestes y fecundadores como el dios Huehueteotl, "…mientras que el inframundo era el dominio de la diosa madre de la tierra, susceptible de ser fertilizada" (Limón, 2005:79). Se hacían ofrendas al fuego para que la producción agrícola fuera abundante, recordemos que la presencia en el calendario del dios Viejo del Fuego coincidía con la muerte y la sequía, es decir, la regeneración.

Esta deidad con rasgos de decrepitud, poder y sobrepotencia sexual se identificaba con el sol y ocupaba el papel de ancestro, formaba una pareja con la "Madre Vieja" o diosa de la luna (Galinier, 1997:105-106), las referencias etnográficas apuntan que en las noches los miembros de linajes patrilineales efectuaban reuniones "en un oratorio dedicado a la pareja ancestral, y bailaban alrededor de una excavación en medio del cuarto donde ardía un fuego" (*ibid*.:106). El fuego es un elemento crucial, permite pensar en la diferencia de sexos, resume todas las propiedades del mundo indivisible, nocturno, de abajo.

Dentro de este dualismo sexual, el acto se percibe por los otomíes como transformaciones e intercambios térmicos. Este dualismo es particularmente asimétrico, el lado femenino es el más "cargado", el que gobierna el universo durante la noche, es por eso que el fuego expresa su simbolismo en la parte subterránea del mundo, es un restablecedor del orden social. De ahí que el color rojo asociado al negro sea femenino:

…Las distintas asociaciones fuego-mujer-color rojo nos llevan a examinar la conexión fuego/sangre menstrual, lo que los otomíes llaman khi zaña, es decir "sangre de la luna" o "esperma de la luna". Esta sangre es símbolo de calentamiento de la mujer…indica su capacidad de ser fertilizada. Además la sangre evoca directamente un acto sacrificial… (Galinier, 1997:113)

La sangre en la mujer es la prueba de que el sexo de su compañero fue depredado por su vagina dentada y permitirá crear otro ser viviente. Lo femenino en la concepción otomí es la imagen del caos universal que reconstruye y regenera el mundo, pero debe ser controlado porque de lo contrario perdería su equilibrio y desbordaría sus fuerzas (Galinier, 1997:112).

…la deidad terrestre dio a luz a los seres humanos, aunque tarde o temprano los reclama para que retornen a la matriz primordial a través de la muerte…se trata de una divinidad que presentó dos aspectos opuestos: por un lado fue la entidad generosa que creó al hombre y le suministró los alimentos necesarios para su subsistencia pero, por otro lado, también presentó un aspecto

terrible, ya que exigía la inmolación de seres humanos para alimentarse y poder sobrevivir como entidad sagrada; a cambio de esos sacrificios, ella les proporcionaba sus frutos… (Limón 2005:79)

Con todo este trasfondo simbólico y tomando en cuenta la evidencia antropológica y arqueológica, advertimos en Cuicuilco la presencia de la pareja de deidades representadas en la cámara circular y en el dios Viejo, Huehueteotl. Para interpretar su existencia nos basamos en la etnografía de la nación otomí, si bien continúa debatiéndose sobre los orígenes y la pluralidad de este grupo lingüístico, es posible trazar homologías en el aspecto religioso. El color rojo en las lajas de la cámara materializan lo femenino, el fuego-sangre menstrual que es intrínseco al dios Viejo del Fuego.

Por su parte, la masculinidad de Huehueteotl con el brasero en la espalda interviene para evitar que el desdoblamiento de la parte femenina provoque el desequilibrio del orden social. Cuando el Xitle hizo erupción fue inevitable el rompimiento del dualismo sexual, entonces los habitantes de Cuicuilco sufrieron las *consecuencias negativas* del dios, los ríos de fuego destruyeron todo a su paso. La cámara se concibió como la nueva forma de representar al mundo, se convirtió en el lugar de origen y engendramiento.

Consecuentemente, la intencionalidad de su construcción fue otorgar a la comunidad un sentido con el que podían hacer referencia a su pasado mítico. El paisaje y la acción ritual se convierten en referentes históricos para la memoria colectiva, permiten la reproducción social y cultural.

Si la planeación de la estructura estuvo a cargo de un sector oficial del centro urbano y la construcción a cargo de especialistas, entonces su realización fue un dispositivo de coerción para mantener la unión dentro del asentamiento. En un intento por legitimar el poder, la clase dirigente creó la cámara para unir el pasado histórico con los acontecimientos presentes. Es decir, generó un mecanismo ideológico que evitaría el rompimiento al interior de la comunidad.

Cuicuilco dejaba de ser la centralidad política del periodo Cuicuilco VII, para convertirse en una ciudad que poco a poco perdía fuerza. Debido a estos conflictos político-económicos, inició el proceso en el que los habitantes migraron hacia otros lugares, de modo que la actividad volcánica simplemente funcionó como catalizador.

Para finalizar, es importante reconocer el papel femenino en la construcción de la mitología, reformular la capacidad coercitiva como inherente al papel masculino y eliminar el sesgo androcéntrico que asume que los hombres han sido los pilares de la cultura. Hasta aquí todo lo que tiene que ver con el género reflejado en la cámara, todavía falta cruzar la información del resto de los materiales arqueológicos en Cuicuilco.

BIBLIOGRAFÍA

AMADOR, Julio. ***El significado de la obra de arte. Conceptos básicos para la interpretación de las artes visuales****.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

ARANDA MONROY, Raúl. **"Religión mesoamericana durante el Preclásico: las evidencias arqueológicas y su interpretación"***.* México: Tesis de maestría en historia y etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1996.

BARBA, Luis Alberto, Linda MANZANILLA, René CHÁVEZ y Luis FLORES. **"Caves and tunnels at Teotihuacan, México; a geological phenomenon of archaeological interest".** ***Geological Society of America. Centennial Special*****.** 1990, Vol 4. p. 431-437.

BERLO, Janet. **"Icons and ideologies at Teotihuacan: The Great Goddess Reconsidered"**. En: BERLO, J. (ed.). ***Art, ideology and the city of Teotihuacan***. Washington: Dumarton Oaks, 1992. p. 129-168.

COGGINS, Clemency. **"The Age of Teotihuacan and Its Mission Abroad**". En: PASZTORY, E. y BERRY, K. (eds.). ***Teotihuacan Art from the City of the Gods****.* New York: Thames & Hudson, 1993. p. 141-155.

________. **"Creation religion and the numbers at Teotihuacan and Izapa"**. ***RES.*** 1996, Vols. 29/30, p 17-38.

CUMMINGS, Byron. **"Cuicuilco and the Archaic Culture of Mexico"**. ***University of Arizona bulletin*****.** 1933, Vol. IV, Núm. 8, 56 p.

CYPHERS GUILLÉN, Ann. **"Las mujeres de Chalcatzingo"**. ***Arqueología Mexicana*****.** 1994, Vol. II (7), p. 70-73.

DUVERGER, Christian. ***El primer mestizaje la clave para entender el pasado mesoamericano***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, TAURUS, 2007.

ELIADE, Mircea. ***Tratado de historia de las religiones***. México: ERA, 2004.

FILINI, Agapi. **"Agencia y relaciones intraélites en la Cuenca de Cuitzeo durante el periodo Clásico"**. ***Relaciones***. 2007, Vol. XXVIII, p. 19-49.

FONSECA IBARRA, Enah Montserrat. **"Figurillas: identidades reconocidas, relaciones establecidas. Estudio de identidad de género en las figurillas antropomorfas de Teopancazco, Teotihuacan"**. México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2008.

GALINIER, Jacques. **"El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio temporales en el pensamiento otomí"**. En: GONZÁLEZ, J, BUXÓ, M. y BOLENS, L. (eds.). ***El fuego. Mitos, ritos y realidades.*** Barcelona: Anthropos, 1997. p. 105-122.

GRAULICH, Michael. **"Los dioses del Altiplano Central". *Arqueología Mexicana*.** 1996, Vol. IV (20), p. 30-39.

GROVE, David. ***Ancient Chalcatzingo***. Austin: University of Texas Press, 1987.

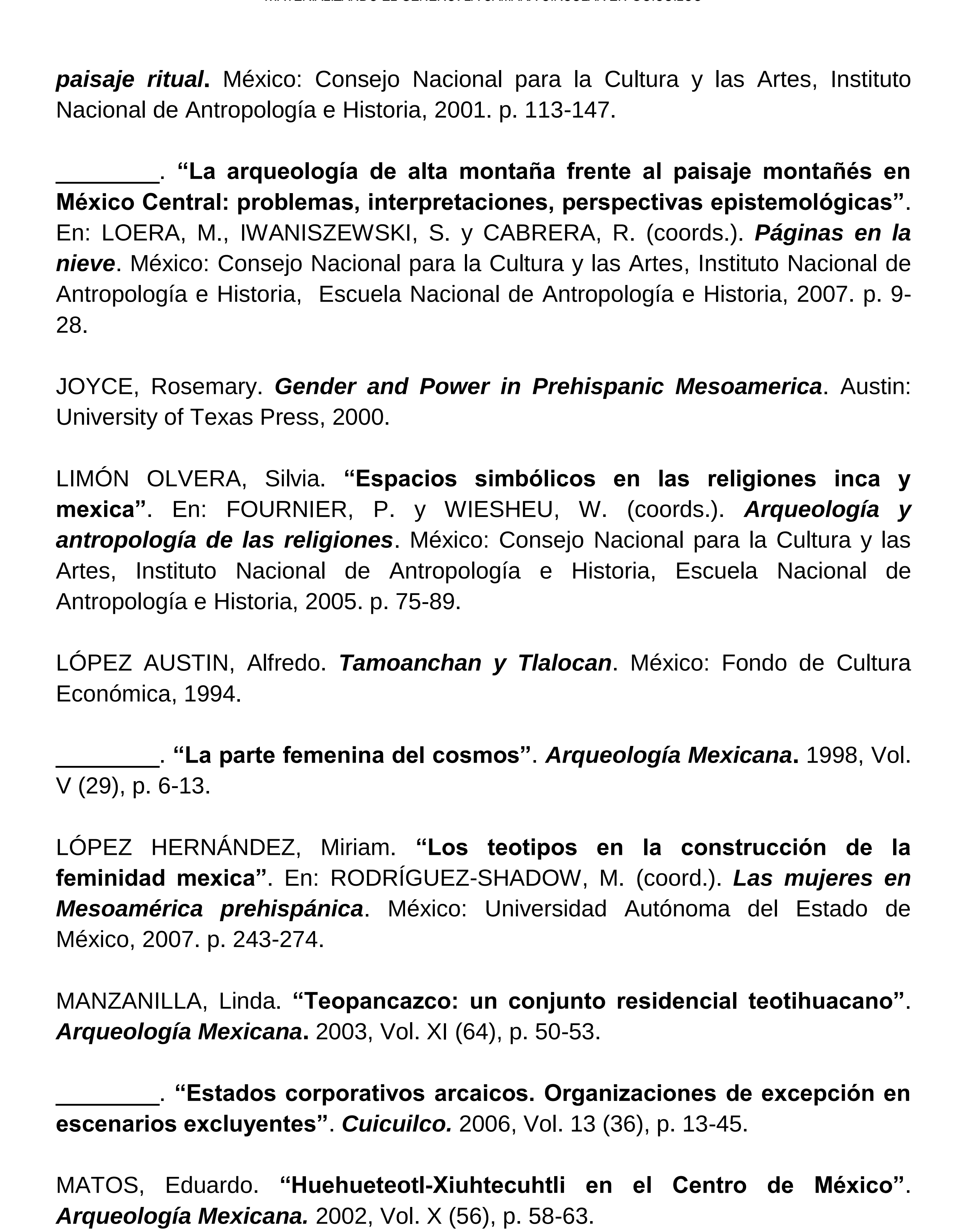
HEYDEN, Doris. **"An Interpretation of the Cave Beneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico". *American Antiquity*.** 1975, Vol. 40 (20), p. 131-147.

________. "Caves, Gods, and Myths: World-view and Planning in Teotihuacan". En: BENSON, E. (ed.). ***Mesoamerican Sites and World-views***. Washington: Dumbarton Oaks, 1981. p. 1-39.

________. "Las cuevas de Teotihuacan". ***Arqueología Mexicana*.** 1998, Vol. VI (34), p. 18-27.

HUBP, José Lugo, Moshe INBAR, Alejandro PASTRANA, *et al.* **"Interpretation of the Geomorphic Setting of the Cuicuilco Basin, Mexico City, Affected by the Pre-hispanic Eruption of the Xitle Volcano"**. ***Géomorphologie: Relief, Processus, Environnement.*** 2001, p. 223-232.

IWANISZEWSKI, Stanislaw. **"Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl"**. En: BRODA, J., IWANISZEWSKI, S. y MONTERO, A. (coords). ***La montaña en el***



***paisaje ritual*.** México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001. p. 113-147.

________. **“La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañés en México Central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas”**. En: LOERA, M., IWANISZEWSKI, S. y CABRERA, R. (coords.). ***Páginas en la nieve***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2007. p. 9-28.

JOYCE, Rosemary. ***Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica***. Austin: University of Texas Press, 2000.

LIMÓN OLVERA, Silvia. **“Espacios simbólicos en las religiones inca y mexica”**. En: FOURNIER, P. y WIESHEU, W. (coords.). ***Arqueología y antropología de las religiones***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005. p. 75-89.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. ***Tamoanchan y Tlalocan***. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

________. **“La parte femenina del cosmos”**. ***Arqueología Mexicana*.** 1998, Vol. V (29), p. 6-13.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam. **“Los teotipos en la construcción de la feminidad mexica”**. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, M. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 243-274.

MANZANILLA, Linda. **“Teopancazco: un conjunto residencial teotihuacano”**. ***Arqueología Mexicana*.** 2003, Vol. XI (64), p. 50-53.

________. **“Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes”**. ***Cuicuilco.*** 2006, Vol. 13 (36), p. 13-45.

MATOS, Eduardo. **“Huehueteotl-Xiuhtecuhtli en el Centro de México”**. ***Arqueología Mexicana.*** 2002, Vol. X (56), p. 58-63.

MEDINA VIDAL, Adriana**. “Discontinuidad en las formas del paisaje: la cámara circular con manifestaciones pictográficas en Cuicuilco”**. México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2008.

MILLON, René. **“Teotihuacan: City State, and Civilization”. *Archaeology Handbook of Middle American Indians Supplement* 1.** 1981, p.198-243.

________. **“The Place Where Time Began”**. En PASZTORY E. y BERRY K. (eds.). ***Teotihuacan Art from the City of the Gods****.* New York: Thames & Hudson, 1993. p. 16-43.

MÜLLER, Florencia. ***La cerámica de Cuicuilco B un rescate arqueológico****.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, Serie Arqueológica, Núm. 186, 1990.

NAVARRETE, Carlos. **“Cuicuilco y la arqueología del Pedregal Crónica de un desperdicio”**. ***Arqueología.*** 1991, Vol. 5, p. 69-84.

NOGUERA, Eduardo. **“Excavaciones en Cuicuilco”***.* **XXVIII *Congreso Internacional de Americanistas.*** 1939, Vol. 2, p. 210.

OCHOA SALAS, Lorenzo. **“El culto fálico y la fertilidad en Tlatilco, México”**. ***Anales de Antropología*.** 1973, Vol. X, p. 123-139.

ORTIZ DÍAZ, EDITH. **“Ideología y vida doméstica”**. En: MANZANILLA, L. ***Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano***. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo I, 1993. p. 519-547.

PASTRANA, Alejandro. **“Nuevos datos acerca de la estratigrafía de Cuicuilco”**. ***Arqueología*.** 1997, Num. 18, p. 3-16.

PASZTORY, Esther. **“Teotihuacan Unmasked”.** En: PASZTORY E. y BERRY K. (eds.). ***Teotihuacan Art from the City of the Gods****.* New York: Thames & Hudson, 1993. p. 44-63.

________. **"The Pyramid of the Sun and the Goddes"**. En: PASZTORY, E. ***Teotihuacan: An Experiment in Living.*** Norman: University of Oklahoma Press, 1997. p. 73-94.

PAULINYI, Zoltán. **"The Great Goddess of Teotihuacan. Fiction or Reality?"**. ***Ancient Mesoamerica*.** 2006, Vol. 17, p. 1-15.

REYES GARCÍA, Luis. **"Dioses y escritura pictográfica"**. ***Arqueología Mexicana*.** 1997, Vol. IV (23), p. 24-33.

ROBLES GARCÍA, Alejandro. **"Geografía cultural del SW de la Cuenca de México: estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y M. Contreras"**. México: Tesis de maestría en historia y etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1995.

________. **"Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el pedregal de San Ángel"**. En: BRODA, Johanna y ALBORES, Beatriz. ***Graniceros: cosmovisión y meteorología indígena***. México*:* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. p. 157-173.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. **"Las relaciones de género en México prehispánico"**. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 49-75.

SCHÁVELZON, Daniel. ***La Pirámide de Cuicuilco. Álbum fotográfico 1922-1980****.* México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

SOLARES, *Blanca.* ***Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo****.* Barcelona: Anthropos, 2007.

SOLÍS, *Felipe.* ***Tesoros artísticos del Museo Nacional de Antropología****.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

SORENSEN, M. L. S. **"Arqueología del género en la arqueología europea: reflexiones y propuestas"**. ***Arqueología*.** 1998, Vol. 19, p. 157-172.

VON WINNING, Hasso. **“Late and Terminal Preclassic: the emergence of Teotihuacan”**. En: NICHOLSON, H. B. ***Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica**.* California: UCLA, 1976. p. 142-156.

________. ***La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos***. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

WIESHEU, Walburga. **“Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos”**. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 25-47.

¿IDEALES FEMENINOS Y MASCULINOS? UN ACERCAMIENTO A LA IDENTIDAD DE GÉNERO DE TEOTIHUACANOS Y MEXICAS

Enah Montserrat Fonseca Ibarra

Los mecanismos para abordar el tema de género son muy diversos; desde la arqueología resulta fundamental, como señalan González Licón y Zamora (2007), crear puentes entre el contexto arqueológico y el sistémico, descifrar los indicadores arqueológicos para entender las construcciones sociales que se tejieron entorno a las relaciones de hombres y mujeres en el pasado. Para diseñar un modelo de explicación, partimos indudablemente de categorías biológicas, primera diferenciación entre los seres humanos atribuida al sexo que determina caracteres físicos para hombres y mujeres; no obstante, a lo largo de la vida de un individuo su condición de género puede variar según la edad, las etapas reproductivas, su posición en una escala social, su identidad étnica, etcétera. De manera tal que ser hombre o mujer cobra un sentido diferente que va más allá de la cuestión biológica, pues a partir del nacimiento comienzan una serie de procesos de asignación genérica, tamizados por la cultura, que imprime cualidades muy específicas a los sujetos que le indican cómo debe comportarse, qué actividades puede y debe realizar, el atuendo que debe portar, e inclusive los espacios propios de su género (Quezada, 1996).

Los modelos que consideran el género como un proceso evolutivo sostienen que los procesos sociales tiene un orden progresivo y, por tanto, los cambios regulares en los sistemas de género pueden ser identificados o incluso previstos, los cuales dependerán de la complejización de las sociedades. Sin embargo, esta postura ha sido duramente criticada pues buscar *por default* el origen de la dominación masculina en las sociedades de menor escala, sólo contribuye a la perpetuación de estereotipos, ignora el poder de las sociedades para generar mecanismos diversos respecto al género que de ningún motivo pueden ser considerados universales (Wiesheu, 2006) y se pierden de vista los matices. Las actividades asumidas de hombres o mujeres pueden variar no sólo entre géneros, sino dentro del mismo género; por ello, la tendencia a la homogenización debe ser atacada (Conkey y Gero, 1997).

La proliferación de los trabajos bajo la perspectiva de género ha contribuido al reconocimiento de la presencia femenina en el contexto arqueológico, sobre todo aquellos dedicados al estudio de los conjuntos domésticos pues consideran que la figura de la mujer está garantizada; desafortunadamente, la noble intención ha resultado contraproducente en varios sentidos: por un lado, la mujer fue localizada pero al mismo tiempo confinada a la casa y al hombre se le borró como si no realizara ningún tipo de actividad en la unidad habitacional; por otro lado, se asume directamente que los objetos relacionados con la preparación de alimentos indican un contexto femenino y cualquier otro es asociado a actividades masculinas. Independientemente de si las labores domésticas son o no reconocidas, a la mujer se le reduce al espacio doméstico y a esa serie de actividades que imaginamos realizaban, o bien se les ubica en contadas ocasiones desempeñando cargos políticos. ¿No hay forma de ser menos radicales y expandir su campo de acción? ¿No cabe la posibilidad de considerar otras variables implicadas como el origen étnico, la edad, el oficio, y el momento histórico en la conformación de las relaciones entre hombres y mujeres en el pasado?

De acuerdo con los textos teórico-metodológicos, los estudios de género no deben consistir sólo en hacer una división femenino-masculino, sino que deben incluirse otros aspectos; pensar el género no como un principio estructurador, sino multidimensional. Al considerar el género como tal, asumimos que la serie de roles y creencias de género establecen una serie de reglas que norman la vida diaria, y probablemente, pero también es cierto que se tienden a considerar inamovibles las prácticas de género.

El objetivo de la perspectiva de género no es hacer visibles a hombres y mujeres mediante la asignación de objetos y actividades, sino tratar de entender cómo “trabaja” el género en todas sus dimensiones: género como ideología, como roles, como relaciones, etcétera (Gero y Conkey, 1991). La meta es entonces explicar cómo se construyen las relaciones entre los géneros, qué significados guardan las prácticas y los espacios asignados o compartidos por hombres, mujeres u otros géneros; cómo y por qué se organizan de determinada manera para realizar actividades específicas; cómo participan los objetos en la constitución y reafirmación de las identidades de género, y cómo se transforman a lo largo del tiempo. La búsqueda de los cambios y las diferencias debe ser primordial en el estudio de las relaciones de género en el pasado, inclusive en dos sociedades como la teotihuacana y la mexica donde seguramente hubo continuidades, pero también creaciones, resignificaciones y apropiaciones culturales mediante las cuales cada pueblo imprimió su singularidad.

¿IDEALES FEMENINOS Y MASCULINOS?

La construcción del género parece ser una preocupación constante entre las diferentes sociedades pasadas y presentes; sin embargo, en cada una podemos encontrar pequeñas diferencias que las distinguen. Tal es el caso de dos sociedades que, a pesar de haberse constituido como Estados, sus mecanismos de funcionamiento, su estructura interna y su constitución social funcionaron de manera diferente; incluso, la concepción, construcción y utilización de la categoría de género son disímiles. Nos referimos a Teotihuacan –ciudad del Clásico mesoamericano por excelencia (200 a.C.-1500 d.C.)- y a Tenochtitlan –escenario de la cultura demarcadora del Posclásico Tardío (1200-1521 d.C.)-, para quienes el género fue una categoría social total y rotundamente diferente, pues, en Teotihuacan, por ejemplo, los símbolos o marcadores de género tendieron a difuminarse, mientras que en el Posclásico, de acuerdo con las crónicas del siglo XVI, se estableció una división genérica rígida que, incluso, fungió como organizadora del cosmos, la naturaleza, lo social y lo cotidiano, pues vemos que lo masculino estaba relacionado con el cielo, el sol, la vida, la energía positiva, el fuego, la luz, el día, lo caliente; mientras que lo femenino se asociaba con la tierra-inframundo, la luna, la muerte, la energía negativa, el viento, la noche y lo frío. Estos atributos duales -por tener en lo cotidiano una expresión en lo cósmico y viceversa- se manifestaban desde el nacimiento pues determinarían el ámbito, las actividades y el comportamiento al que serían destinados hombres y mujeres (Quezada, 1996).

Las relaciones de género sufrieron transformaciones a lo largo del tiempo (González Licón y Zamora, 2007; González Licón, 2007; Marcus, 1998; Wiesheu, 2006); la asimetría entre los géneros pudo haberse reforzado en las sociedades del Posclásico como un mecanismo propio del Estado mexica por mantener un control total de la sociedad (López Hernández, 2005); pero enfatizar las diferencias o reglamentar el comportamiento de hombres y mujeres, no parece haber sido una preocupación del Estado teotihuacano (Brumfiel, 1998; De Lucia, en prensa).

> […] el Estado Teotihuacano concentró sus esfuerzos en infundir en los líderes de los conjuntos departamentales, nociones de lealtad hacia el Estado. El Estado pudo haber ofrecido a estas cabezas, roles dentro del ritual y algunos mecanismos coercitivos que consolidaron su autoridad dentro del conjunto y así, el Estado pudo haber usado a los líderes de los conjuntos como administradores, comunicando información del conjunto al Estado y observando que los miembros del conjunto llevaran a cabo las disposiciones directivas del Estado (Brumfiel, 1998:7; la traducción es mía).

De no haber sido por la estrategia corporativa, los lazos de solidaridad que debieron promoverse, el respeto a ciertas tradiciones foráneas –rituales funerarios, sistemas constructivos, costumbres culinarias- y la reproducción de un ritual que integrara a la diversidad social que fue parte de un proyecto común como lo fue Teotihuacan, es muy probable que no hubiese funcionado o se hubiera fragmentado mucho antes.

> Sin duda, la convivencia de diversos grupos étnicos con la población teotihuacana (cualquiera que haya sido su etnia) debió estar llena de matices interesantes, conflicto de intereses, articulación de experiencias y destrezas. En fin, se trataba de un mosaico de lenguas, identidades y concepciones, que sin embargo convergían en una ciudad muy bien planificada que representaba el orden de entonces. En este escenario, el ritual debió ser una manera de integrar estas diversidades y la fuente original de poder del gobierno corporativo (Manzanilla, 2006:15).

El Estado teotihuacano no debió ser un Estado represivo, restrictivo o controlador; de lo contrario, seguramente la convivencia entre grupos tan diferentes habría sido imposible; pero aún aquellas posturas que sostienen que sí hubo un Estado coercitivo (Millon, 1976; Gómez, 2000) reconocen en Teotihuacan una ciudad sin precedente, atractiva… excepcional. Sea porque mantuvo las mejores condiciones de trabajo para favorecer la reproducción de la población y la inmigración; o porque se reguló eficazmente la distribución de la riqueza (Gómez, 2000), -la diferencia en el acceso a recursos de flora, fauna y materias primas entre los conjuntos departamentales fue mínima (Manzanilla,1996)-; ventajas a nivel económico como intercambios comerciales y producción artesanal (Millon, 1976) o porque se aplicaron mecanismos ideológicos que crearon un escenario que ofrecía cohesión e identidad como la celebración de festividades religiosas comunes (Manzanilla, 2006; Ortega, 2000), iconografía y símbolos, reglas sociales establecidas para definir el rol y la jerarquía en la estructura social (Ortega, 2000); inclusive la promesa del resguardo de las inclemencias del tiempo y de un bienestar y orden económico, social y cósmico a través de la protección divina (Pasztory, 1997); hasta la idea de la construcción de un proyecto común por el que hombres, mujeres y niños trabajaron (Manzanilla, 2007) es evidente el carácter excepcional del Estado teotihuacano.

En este marco no tiene cabida un Estado que fomentara la asimetría de género, como sí ocurrió en el Estado mexica porque -como señala López Hernández-,

> […] la subordinación de la mujer mexica no se basó en la fuerza física del varón con respecto a la mujer, o en las funciones biológicas de cada sexo, sino que se encontró firmemente enraizado en

la base económica, la cual estaba determinada por la división entre la organización de la producción y la reproducción social (2005:174).

La dominación masculina en la sociedad mexica, sugiere López Hernández (2005), surge de la necesidad de controlar la vida de las mujeres como productoras de bienes y reproductoras de la vida a fin de mantener el poder de un grupo gobernante; para lograrlo, se marcaron tajantes límites entre lo femenino y lo masculino, y con esto se inmovilizó a las mujeres pues se designó que su lugar estaba en el ámbito doméstico.

[...] habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte; habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego en el hogar, habéis de ser las trébedes, donde se pone la olla; en este lugar os entierra nuestro señor, aquí habéis de trabajar; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate; ahí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar (Sahagún, 1979: 385).

Diciendo lo anterior, la partera enterraba el cordón umbilical de la recién nacida junto al hogar, en señal de que la niña no saldría de la casa para realizar correctamente las labores propias de su sexo. La identidad de género fue definida desde el alumbramiento -mediante el *tlacozolaquilo* o bautizo- hasta la adolescencia –por medio de la educación doméstica- a partir de oficios o actividades económicas con el objetivo de alcanzar la plena identificación del sujeto con lo femenino o lo masculino (Quezada, 1996). La educación de niños y niñas fue distinta; en los primeros años, la educación dada por los padres se limitaba a dar buenos consejos y a enseñar las labores domésticas menores. La niña comenzaba observando cómo hilaba su madre y a los seis años manejaba el huso. A partir de los siete años y hasta cumplir los catorce, hilaría el algodón, barrería la casa, molería el maíz en el metate y usaría el telar de manejo delicado.

A los trece años: al niño lo mandaban a recoger leña del monte, a recoger carrizos de la laguna y recolectar hierbas para el servicio de la casa; le daban dos tortillas en cada alimento. A la niña la ponían a hacer guisos y tortillas para la familia dándole dos tortillas en cada comida (*Códice Mendocino* citado por Díaz, 1984: 133).

Con el objetivo primordial de preparar a los niños para una buena adaptación al ambiente en el que les tocaba nacer y desenvolverse, la educación doméstica consistió en la transmisión de las creencias religiosas, usos, costumbres, gestos, signos y símbolos de carácter cultural que permitirían insertar al hombre o a la mujer, en un marco social preestablecido (Kobayashi, 1985) y "divinamente designado" (fig. 1).

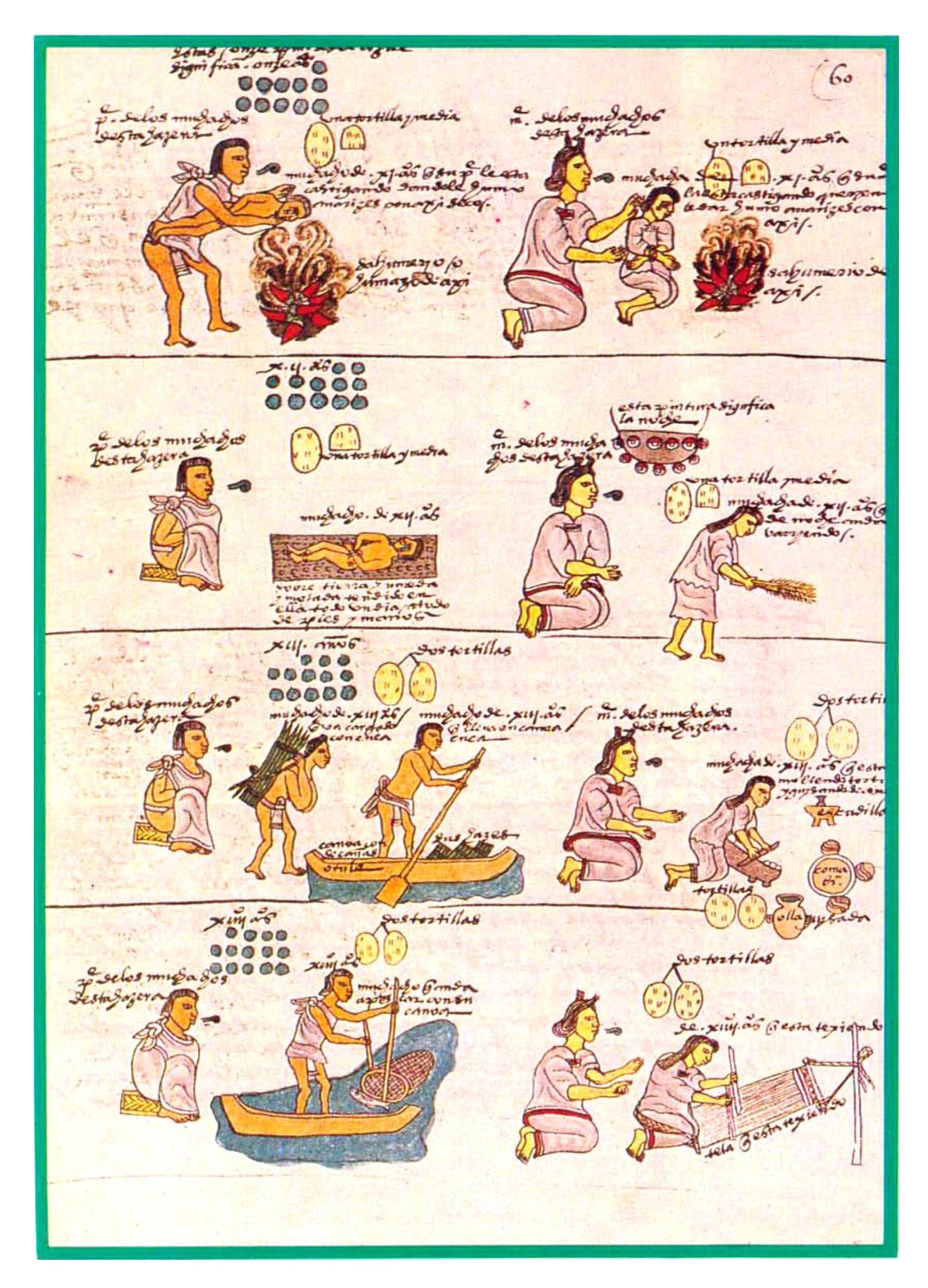


Fig. 1 *Códice Mendocino*, lám. 60.

Los niños eran como piedras preciosas que a lo largo de su vida debían ser pulidas; por ello, gradualmente mediante actos habituales, consejos, una vestimenta específica para cada sexo, una formación escolar y familiar, entre otros, los jovencitos alcanzaban la cúspide de la diferenciación de su identidad de género y conformaban grupos socialmente aceptados y diferenciados por sus actividades productivas y reproductivas (Joyce, 2000).

El eje de la ideología oficial mexica fue la exaltación de los valores bélicos, lo que contribuyó a la declinación del estatus femenino pues mientras los hombres se concentraban en la expansión territorial, las mujeres fueron circunscritas al ámbito doméstico desde donde contribuyeron a la estabilidad del Estado mediante la reproducción social, biológica y económica, pero siempre jugando un papel secundario pocas veces reconocido y casi nunca retribuido en prestigio y ascenso social (Rodríguez-Shadow, 1997).

El género se encuentra estrechamente ligado a la división del trabajo, sobre todo en las sociedades en las que el poder y la posición de un individuo dependen del trabajo realizado. La ocupación puede convertirse en un aparato de movilidad social o de estatus; sin embargo, la asignación de tareas según el género no responde a una ley universal, de manera que las actividades realizadas por hombres y mujeres pueden variar dependiendo de la sociedad (Wiesheu, 2006). Es probable que en Teotihuacan, la división del trabajo tuviera mayor impacto en la organización de las labores por grupos de edad que por género, pues todo parece indicar que la actividad artesanal, al desarrollarse al interior de los conjuntos departamentales, involucraba a todos los miembros de la unidad familiar.

> No existe evidencia que sugiera que los teotihuacanos devaluaran a las mujeres o los roles femeninos. Incluso, al interior de los conjuntos de artesanos, por lo menos, parece que la producción artesanal involucró el trabajo colectivo de hombres y mujeres. Los entierros de ambos, hombres y mujeres, estaban asociados a las herramientas para la producción artesanal y a objetos rituales similares; mientras que la organización de los conjuntos sugiere que los miembros de la unidad familiar trabajan juntos para alcanzar las metas productivas (De Lucia, en prensa: 27; la traducción es mía).

La visión monolítica de la especialización artesanal ha sido duramente cuestionada y hoy se cree que una cadena operatoria pudo involucrar a diferentes individuos de acuerdo con su edad o sus habilidades para realizar tareas específicas hasta tener el objeto terminado (Wiesheu, 2006) o bien que unas mismas manos tuvieran la destreza para realizar varios productos, lo que se ha llamado multiespecialización (Manzanilla, 2006).

No sólo es factible que las relaciones de género se transformaran de un periodo de tan larga duración a otro, sino que por la naturaleza misma de Teotihuacan, la división social del trabajo no fuera fundamento para la exclusión o el desprestigio social de la mujer.

GÉNERO EN MOVIMIENTO

Las figurillas mesoamericanas poseen un gran potencial comunicativo, porque idealmente permiten rastrear elementos perecederos -tatuajes, peinados, tocados y vestimenta-, contenidos de carácter ideológico de quien las produjo y usó –religión-, información acerca de roles y oficios –figurillas representando alguna actividad-; y además, trazar patrones migratorios, rutas de intercambio y definición de cronologías (Goldsmith, 2000). Sin embargo, las figurillas cerámicas de Teotihuacan, tienen la peculiaridad de carecer de expresión pues en contadas ocasiones se encuentran en escenas o asociadas a instrumentos u objetos de cualquier tipo, se localizan fragmentadas las cabeza, extremidades y cuerpo dispersos y revueltos entre sí, no aparecen realizando ninguna actividad, en general no se encuentran en contextos primarios y no hay información escrita que auxilie en su interpretación.[15]

Las figurillas teotihuacanas, sólo en algunos casos, expresan una diferencia sexual a partir de cuerpos con presencia de senos y vientres abultados; pero a la mayoría de las piezas no se les marcaron los órganos sexuales primarios y se les vistió con una túnica/falda o un taparrabo. Esto indica que las características sexuales eran un factor de diferenciación que en la mayoría de los casos era reforzado por una indumentaria para cada género. Aparentemente mudas, sin respuesta en el ámbito de las categorías de género; este tipo de representaciones refiere a una sociedad que no está utilizando las figurillas como medios de reproducción de los roles de género. Dichas omisiones pueden estar relacionadas con un Estado que, a diferencia del mexica, no promovió la asimetría de género, ni siquiera enfatizó determinado comportamiento y actividades específicas para hombres y mujeres; sino que impulsó por igual sentimientos de solidaridad entre los miembros de los barrios a fin de crear un lazo de lealtad directamente con el Estado. La diferencia entre los individuos no residía entonces en el sexo o en su identidad de género, la cual se vio supeditada a una identidad de grupo porque el factor determinante en la adquisición del estatus social estaba basado en la creación de lazos de solidaridad entre los individuos, considerando el fuerte

[15] La alternativa, como sugiere Goldsmith (2000), reside en la utilización de otras fuentes como: la cerámica, los murales, la escultura, o como lo hiciera Séjourné (1966), la lectura de las crónicas del siglo XVI. Claro que cualquier análisis implica una crítica de fuentes y se debe tener precaución en trasladar información de un cronotopos específico.

componente multicultural de los habitantes de la ciudad (Brumfiel, 1998; De Lucia, en prensa).

Por el contrario, las figurillas mexicas, poseen rasgos que remiten a cargas sociales específicas, como es el caso de las deidades plasmadas en otros soportes como la escultura en bulto o los códices; que si bien no son exactamente iguales se les considera un modelo ideal a seguir. Las figurillas, "idealizaciones de las mujeres mexicas con atributos divinos", exaltan el rol de "sustentadoras del ciclo vital en la tierra" (López Hernández, 2007); aparecen normalmente de pie, cargando uno o dos niños en sus brazos y no reproducen las imágenes de deidades andróginas y mutiladas, arrodilladas que refieren a valores relacionados con la producción. Esta división, de acuerdo con Brumfiel (1996), sintetiza dos ideologías que coexistieron en el culto mexica: una oficial demarcada por la escultura en bulto que le indica a la mujer que su lugar se encuentra en el hogar, que su postura anatómica es estar de rodillas para llevar a cabo las actividades que la hacen valiosa, la preparación de alimentos y la producción de textiles y que su forma de representación reside en la masculinización de sus atributos (figs. 2, 3).





Fig. 2 Escultura femenina sedente **Fig. 3 Figurilla femenina**
Posclásico Tardío
Imágenes tomadas de Acervo Covarrubias, UDLA.

La ideología oficial refuerza el dominio masculino, devalúa el papel de reproductora de la mujer, pero las figurillas cerámicas cuentan otra historia, un discurso de resistencia del dominio del culto estatal. En las zonas rurales, donde la interacción con el centro ceremonial disminuye, parecen haberse realizado rituales domésticos donde a las divinidades y/o al ideal del ser femenino se le dotó de otros atributos (Brumfiel, 1996). Es posible que las figurillas mexicas manifiesten una alternativa a la ideología estatal, donde las relaciones de género hayan sido menos asimétricas y revelen esa preocupación por parte de la población por reivindicar la posición de la mujer; mecanismo que no fue utilizado en Teotihuacan.

En la gran urbe del Clásico, como ya se mencionó, las figurillas no aparecen realizando ningún tipo de actividad o asociadas a algún instrumento en particular y la proporción de piezas que portan la vestimenta típica femenina, -*quechquemitl* con falda/hupil- y masculina –taparrabo- es muy similar (figs. 4, 5).



Fig. 4 Figurilla femenina teotihuacana. Museo Nacional de Antropología. Foto: Enah Fonseca Ibarra.



Fig. 5 Figurilla masculina teotihuacana. Acervo del Proyecto *Teotihuacan: élite y gobierno,* dirigido por la Dra. Linda R. Manzanilla. Foto: Enah Fonseca Ibarra

La cantidad de representaciones femeninas reproducidas en los murales teotihuacanos es menor, lo que ha llevado a conformar varias posturas: que los murales teotihuacanos muestran en acción a sacerdotes o deidades y rara vez, la

interacción entre hombres y mujeres en actividades cotidianas,[16] que el paralelismo de género observado entre los mexicas no se presentó en Teotihuacan (Brumfiel, 1998); o bien, que la escasez se debe a que en una deidad femenina conocida como la Gran Diosa se sintetizaron todas (Pasztory 1976; 1992; 1993; 1993a; 1997; Millon, 1998; Berlo, 1992; Brumfiel, 1998). Supongamos por el momento, que efectivamente, en el Clásico existió una fuerte deidad femenina. Dentro de la cosmovisión mexica prevalece la noción de que el comportamiento de los seres humanos debía ceñirse al ejemplo de las deidades.

> […] emociones y sentimientos estuvieron ligados a la vida de los dioses; ellos definieron las normas y valores sociales, establecieron la valentía y la fuerza para ambos sexos e instauraron, asimismo, los roles sociales que deberían cumplir varones y mujeres para alcanzar el prestigio social […] (Quezada, 1996:84).

Los atributos de los dioses correspondían con los valores esperados y/o exigidos a los hombres; por ello, no sólo a través de recomendaciones de padres a hijos, sino mediante los objetos, se reproducía dicha carga ideológica (López Hernández, 2005). Una característica de las diosas madres era mostrar sus pasiones y emociones. En los tiempos más antiguos se encargaban de los partos, la sexualidad, los mandamientos, el hilado, el tejido y el cuidado de los niños; de acuerdo con Rodríguez-Shadow “con el advenimiento de la expansión tenochca, se les adicionaron elementos militares y características guerreras [...] (1997:54). En la sociedad mexica, Huitzilopochtli se convirtió en el dios tutelar masculino desplazando lo femenino al plano de lo simbólico. Este acto, según Berlo, marca la transición de la historia del centro de México entre el periodo Clásico del esplendor de la Gran Diosa de Teotihuacan que es fragmentada en múltiples diosas y el nuevo orden social, detentado por la imagen de Huitzilopochtli en el Posclásico (Berlo, 1992).

Las emociones y los sentimientos estuvieron ligados a la vida de los dioses; ellos definieron valores, establecieron la valentía y la fuerza e instauraron, así mismo, las normas sociales que debían cumplir varones y mujeres para alcanzar el prestigio social. Los dioses determinaban los atributos de los hombres en la tierra, al tiempo que éstos caracterizaban a las distintas deidades; por ejemplo, el ideal de la mujer valiente y fuerte era reflejo de la naturaleza de la diosa, y la divinidad era a su vez, la abstracción de las cualidades humanas. Esta relación

---

[16] El mural llamado de las “Ofrendas” localizado en el Templo de la Agricultura al sur de la pirámide de la Luna presenta a varios personajes, sentados y de pie, “ofreciendo” diversos objetos y animales a dos imágenes que han sido interpretadas como deidades y como construcciones. Los personajes, hombres y mujeres, están representados en perfil y unos portan una especie de túnicas y otros taparrabos, así como collares y orejeras; algunos aparecen con tocados y otros, únicamente el cabello largo suelto (Gamio, 1979; De la Fuente, 1995).

recíproca dioses–hombres permite distinguir por ejemplo, a la mujer por medio de las representaciones de diosas y viceversa, descifrar las imágenes de las deidades con base en el comportamiento cotidiano femenino.

Hija mía muy amada, mujer valiente y esforzada, habéislo hecho como águila y como tigre, esforzadamente habéis en vuestra batalla de la rodela, valerosamente *habéis imitado a vuestra madre Cihuacoatl y Quilaztli*, por lo cual nuestro señor os ha puesto en los estrados y sillas de los valientes soldados (Sahagún, 1979: 387; las cursivas son mías).

En Teotihuacan, sin embargo, parece no haber ocurrido la misma situación. No se refuerzan símbolos para denotar lo femenino y lo masculino ni en la pintura mural ni en las figurillas cerámicas; inclusive, pareciera existir una brecha entre el espacio divino y el de los mortales. El mundo de las figurillas cerámicas se restringe a las humanos, así como la pintura mural pertenece a las deidades y a sus servidores más directos. No hay una reproducción de los atributos de las deidades en las figurillas antropomorfas o por lo menos, no parece que las figurillas exalten o refuerce los símbolos plasmados en la pintura.

¿Qué nos dice la pintura mural con respecto al género? En Teotihuacan se ha buscado explicar las relaciones de género a partir de las representaciones en la pintura mural, específicamente en busca de una dualidad entre la principal deidad femenina y masculina de la ciudad (Séjourné, 1966; Barbour, 1975; Berlo, 1992; Pasztory, 1992; 1993).

En 1965, Herman Beyer hace la primera referencia a una diosa en Teotihuacan, al describir el monolito hallado frente a la pirámide de la Luna, conocido como *Chalchiuhtlicue.* A partir de esa descripción se suscitaron una serie de publicaciones –algunas más radicales que otras- que denunciaban la presencia de una deidad femenina tan importante como el dios de las Tormentas (Furst, 1974; Pasztory, 1976; 1992; 1993; 1993a; Millon, 1988; Berlo, 1992; Headrick, 2002). De acuerdo con el texto de Paulinyi, “The Great Goddess of Teotihuacan. Fiction or Reality?” (2006), la idea de una diosa omnipotente comenzó por una serie de supuestos que nunca se discutieron a profundidad y se fueron asumiendo como verdaderos; así cada investigador apoyaba la idea del anterior (que de acuerdo con Paulinyi, no tenía ningún sustento) y sumaba nuevos atributos a una deidad hipotéticamente definida o localizaba nuevas acepciones de la diosa, la cual podía aparecer en su aspecto destructivo o en el benevolente, según fuere el caso. Compartimos la idea de Paulinyi con respecto a que las imágenes que son consideradas representaciones de la Gran Diosa debieran revisarse para poder identificar sus atributos y reconsiderar su significado, pues es probable que, efectivamente, se trate de diferentes deidades, femeninas y masculinas, que al ser

reconocidas como manifestaciones de la Gran Diosa, no han sido sometidas a un minucioso estudio.

Los atributos que la mayor parte de los investigadores reconocen como característicos de una o varias deidades femeninas son: tocado en zigzag con un pájaro en el centro, cara y manos amarillas, nariguera con colmillos y representaciones de arañas (Furst, 1974; Pasztory, 1976; 1992; 1993; 1993a; Millon, 1988; Berlo, 1992; Headrick, 2002; Paulinyi, 2006). Los cuatro rasgos en los que existe cierto consenso se han observado predominantemente en pintura mural, mientras que en figurillas cerámicas sólo podría señalarse la asociación con pájaros de algunas figurillas del tipo Femeninas vestidas. Salvo por éstas últimas, no hay evidencia que demuestre una correspondencia entre las imágenes de la pintura mural (deidades) y las figuras en cerámica que parecen representar exclusivamente a seres humanos. La constante entre uno y otro soporte es la ausencia de rasgos acentuadamente femeninos y masculinos; predomina como en la pintura mural más bien una ambigüedad en la asignación genérica de las representaciones que podrían ser femeninas, masculinas o bisexuales (Pasztory, 1976). De acuerdo con su interpretación del funcionamiento de Teotihuacan como entidad multicultural, Pasztory (1992) consideraba que era necesaria una dualidad, donde el dios de las Tormentas gobernara al exterior y la Gran Diosa al interior de la ciudad como símbolo de poder e integración de sus habitantes.

El dios de la Lluvia estaba vinculado, según Pasztory, con el poder, el dominio de las élites, la ciencia, la astrología, así como con las relaciones comerciales o diplomáticas con otros pueblos, la guerra y la creación de un mundo armonioso donde imperaba el orden. Frente a esta visión de control plasmada en la arquitectura de la ciudad se encontraba la Gran Diosa, caracterizada por su doble acepción, benevolente y voraz como la naturaleza, caprichosa y dadivosa; es la representación de la fertilidad de la tierra, de las aguas subterráneas, los minerales y la riqueza; pero también se identifica con los aspectos cósmicos y mágicos, los asuntos internos de la población y los valores colectivos (1993; 1997). Establecer una pareja divina permitió a las élites teotihuacanas convencer a la población de que la nueva era estaba basada en la armonía y la razón, y no tendrían que sufrir los embates de la naturaleza (*cfr.* Pasztory, 1997).

Para justificar su interpretación de la Gran Diosa, la autora remite a valores universales asociados con la mujer; afirmación peligrosa si se considera que se trata de una imagen occidental donde normalmente la mujer es sumisa y su participación es secundaria dado que está relacionada con la naturaleza -en contraposición con el hombre que detenta la cultura- (Pasztory, 1992). Por otro lado, la idea de complementariedad de los sexos parece ser una referencia

posterior, que surge con el desarrollo de las sociedades militaristas (Quezada, 1996; Berlo, 1992; López Hernández, 2005).

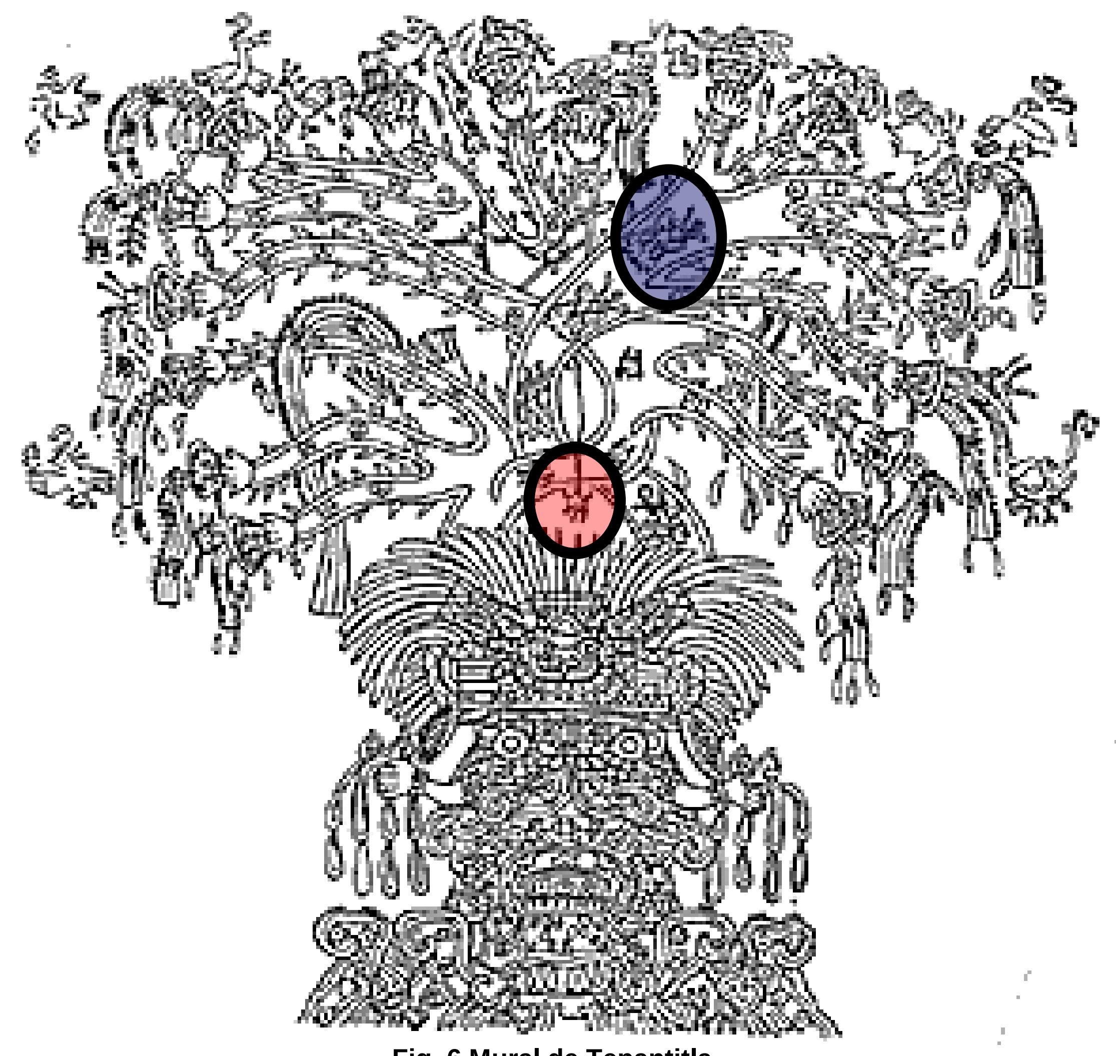


Fig. 6 Mural de Tepantitla.
Tomado de Kubler, 1967.

Headrick comparte con Pasztory la idea de la Gran Diosa y señala que en el mural de Tepantitla se representa la ceremonia del crecimiento del árbol cósmico donde se encuentran simbolizados los roles de género. Las ramas del árbol contienen un mensaje cívico, que expresa la tarea de hombres -asociados a las mariposas- y mujeres –representadas por arañas- (fig. 6).

La mariposa representó a la población masculina y les animó para que arriesgaran sus vidas en el campo de batalla. Si morían en esa diligencia, ellos vivirían en el paraíso del sol y eventualmente se transformarían en mariposas, dando por resultado una vida de placer.

Paralelamente, la araña era un símbolo importante de los esfuerzos femeninos en Mesoamerica. Por ejemplo, la araña es una cualidad prominente de la diosa maya de hilar y tejer, y en los panteones azteca, mixteco y maya, la diosa femenina de tejer también funge como diosa del nacimiento (McCafferty 1993; Pasztory 1976:160-161; Taube 1992:99-105; Thompson 1970:247). Así, las asociaciones de las deidades en Mesoamerica tienden a agrupar las tareas femeninas de hilar, tejer y dar a luz bajo una deidad que incluye la imagen de la araña como parte de su imaginario (Headrick, 2002:96; la traducción es mía).

Según Headrick, teotihuacanos y "aztecas" compartieron las mismas ideas respecto a los roles de género, siendo la batalla en el campo o en el nacimiento, el rol más significativo. Es probable que las mariposas representen a los hombres y las arañas a las mujeres; no obstante, la exaltación de la batalla es una característica propia de las sociedades militaristas del Posclásico.

Durante años se ha discutido si Teotihuacan era una ciudad pacífica o si tenía tintes militaristas e inclusive expansionistas (Millon, 1976; Von Winning, 1987, tomo I; Sugiyama, 2002). La evidencia material ha sido interpretada en favor de una y otra postura, se ha comparado con las huellas que dejaron sus contemporáneos mayas y con los vestigios de las sociedades surgidas en el Posclásico dando como resultado el dibujo de una ciudad que no se ajusta a las teorías.

Teotihuacan debió ser una potencia militarista. Sin embargo, no existen en la ciudad obras defensivas. Según algunos autores, esto se debe a que las características urbanas y la situación de Teotihuacan en el valle las hacían innecesarias. Por otra parte, son pocas las representaciones de guerreros en la pintura mural y en la cerámica. […] Los enclaves distantes pudieron haber requerido de la conquista. Lo que no es verosímil es que el control económico de la amplia red de comercio se alcanzara y se sostuviera por medio de las armas. Su costo habría sido excesivo y su eficacia poca. La verdadera fuerza teotihuacana en el exterior debió haberse fundado en la capacidad comercial […] (López Austin, 1989:35).

Las representaciones de guerreros en Teotihuacan evidencian su existencia, pero específicamente qué actividades llevaban a cabo o saber si la estructura sociopolítica de la ciudad estaba basada en un poderío militar es aún tema de discusión. De acuerdo con Von Winning, las armas que aparecen en la iconografía teotihuacana no necesariamente son de uso defensivo; los escudos y lanzadardos están adornados con plumas y, en el mural de Teopancazco, por ejemplo, las puntas de las lanzas fueron sustituidas por objetos esféricos (1987, tomo I) lo que podría sugerir una escena de carácter ritual. Los guerreros en Teotihuacan pueden ser inclusive de diverso origen étnico, integrados al Estado

no para constituir un régimen militarista sino para encargarse del mantenimiento de las redes comerciales a larga distancia y al control interno de la ciudad (Von Winning, 1987, tomo I; Angulo, 2002).

En Teotihuacan, hombres y mujeres difícilmente pudieron haber reducido sus actividades a la guerra, al cuidado de los niños, al hilado y al tejido, porque diariamente realizaban una gran diversidad de actividades productivas, como queda de manifiesto en los cientos de talleres localizados en la ciudad dedicados a la alfarería y al trabajo de la obsidiana, la mica y la pizarra; y se sabe que en diferentes grados de especialidad, también se trabajó la cestería, la pintura, la lapidaria y la sastrería. Esos oficios se llevaban a cabo en talleres, pero un gran porcentaje de la población debió dedicarse a la agricultura, a la extracción de la materia prima, a tareas constructivas de la ciudad, al intercambio, al resguardo de los emisarios que visitan lejanas regiones, a la seguridad de la población, a la celebración del culto y a la conducción política del Estado.



Fig. 7 Mural de Tepantitla, Teotihuacan. Museo Nacional de Antropología.



Fig. 8 Mural de Teopancazco, Teotihuacan. Tomado de Cabrera, 1990.

Con excepción de la pintura mural en la que se observa a los encargados del culto (que parecen ser tanto hombres como mujeres), ningún soporte muestra a los sujetos realizando actividades que señalen las labores, el deber ser, la misión, el destino o el ideal de uno y otro sexo; así que lo más probable es que la división del trabajo en Teotihuacan no estuviera determinada por el género sino

que las tareas fuesen compartidas por todos los miembros de la unidad doméstica o el conjunto habitacional (Wiesheu, 2006) (fig. 7, 8).

A pesar del intento de Pasztory por identificar los valores y roles propios de la pareja divina y la propuesta de Headrick, en Teotihuacan no existe una identidad genérica explícita ni en la pintura mural ni en las figurillas cerámicas. De no ser por la vestimenta –ambigua en algunos casos- es imposible determinar rasgos femeninos o masculinos, mucho menos valores o actividades propios de cada género. En ninguno de los dos planos –divino y mortal-, salvo por la vestimenta, se refuerza la identidad de género, y además permanecen muy bien diferenciados. Pasztory intenta identificar los valores propios de cada género, pero parte de un principio que debe ser resaltado: no existe en Teotihuacan una identidad genérica explícita (1976; 1992; 1997). Por ello, sería factible que, como señalan Brumfiel (1998) y De Lucia (en prensa), el género no haya sido un principio fundamental en la organización de la sociedad teotihuacana y esto explique, entre otras cosas, que no puedan definirse con claridad, los ideales femeninos y masculinos a partir de las deidades dominantes como si ocurre con la sociedad mexica.

COMENTARIOS FINALES

El Estado teotihuacano, más que controlador y coercitivo, debió buscar la identificación entre los habitantes y por ello, no enfatizó o reglamentó el comportamiento de hombres y mujeres, como sí se observa con el Estado mexica para el Posclásico donde los espacios y las actividades propios para cada sexo estaban bien definidos. A pesar de las similitudes y las permanencias que pudieran señalarse, no se debe caer en la tentación de asumir un *continuum* entre teotihuacanos y mexicas sin cambios o transformaciones esenciales, pues difícilmente podría asegurarse que inclusive se conservaron intactas las connotaciones simbólicas.

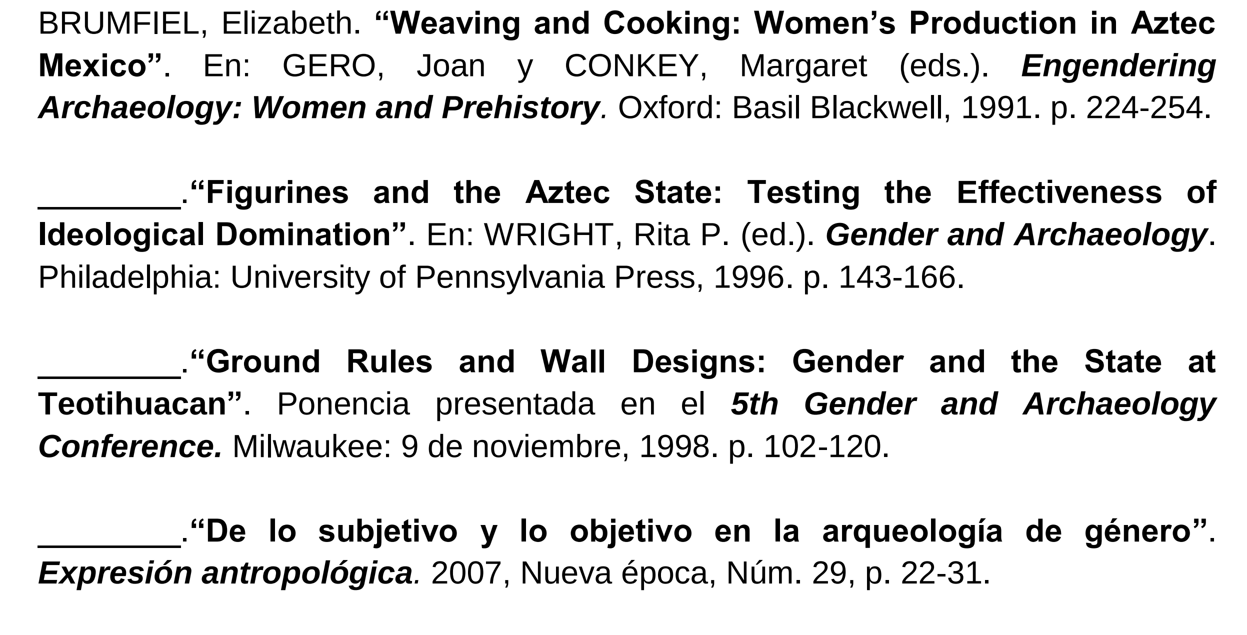
El estudio de la identidad de género es una herramienta poderosa que debe permitir no sólo identificar las relaciones entre hombres y mujeres, sino entender cuestiones de índole política, económica y cultural, aparentemente lejanas de la categoría de género; tal como la organización de dos tipos de estados distantes en el tiempo con intereses muy diferentes. Pensar en otras formas de construir el género en el pasado, cuestiona supuestos como el de la aparente jerarquización social y asimetría de género que se establece en las ciudades-estado, pone a prueba los modelos de explicación occidentales que no encajan con la realidad mesoamericana, nos enfrenta a nuestros prejuicios y nos obliga a pensar en nuevas interpretaciones.

BIBLIOGRAFÍA

ANGULO, Jorge. **“Formación del Estado teotihuacano y su impacto en los señoríos mayas”**. En: RUIZ Gallut, María Elena (ed.). ***Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la primera Mesa Redonda de Teotihuacan****.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002. p. 459-483.

BARBOUR, Warren. ***The Figurines and Figurine Chronology of Ancient Teotihuacan, México****.* New York: Ph.D. Dissertation, University of Rochester, 1975.

BERLO, Janet Catherine. **“Icons and Ideologies at Teotihuacan: The Great Goddess Reconsidered”**. En: BERLO, Janet Catherine (ed.). ***Art, Ideology and the City of Teotihuacan: A Symposium at Dumbarton Oaks 8th and 9th October 1988*****.** Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992. p. 129-168.



BRUMFIEL, Elizabeth. **“Weaving and Cooking: Women’s Production in Aztec Mexico”**. En: GERO, Joan y CONKEY, Margaret (eds.). ***Engendering Archaeology: Women and Prehistory****.* Oxford: Basil Blackwell, 1991. p. 224-254.

________.“Figurines and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination”. En: WRIGHT, Rita P. (ed.). ***Gender and Archaeology***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 143-166.

________.“Ground Rules and Wall Designs: Gender and the State at Teotihuacan”. Ponencia presentada en el ***5th Gender and Archaeology Conference.*** Milwaukee: 9 de noviembre, 1998. p. 102-120.

________.“De lo subjetivo y lo objetivo en la arqueología de género”. ***Expresión antropológica****.* 2007, Nueva época, Núm. 29, p. 22-31.

CONKEY, Margaret y Joan, GERO. **“Programme to practice: gender and feminism in Archaeology”**. ***Annual Review Anthropology****.* 1997, Núm. 26, p. 411-437.

DÍAZ Infante, Fernando. ***La educación de los aztecas.*** México: Panorama Editorial, 1984.

DE LA FUENTE, Beatriz. **"Zona 2. Templo de la Agricultura"**. En: DE LA FUENTE, Beatriz (coord.). ***La Pintura Mural Prehispánica en México. Teotihuacan Tomo I Catálogo****.* México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995. p. 107-109.

DE LUCIA, Kristin. **"Looking Beyond Gender Hierarchy: Rethinking Gender at Teotihuacan, Mexico"**. En: ROBIN, Cynthia y BRUMFIEL, Elizabeth (eds.). ***Gender, Households, and Society: Unraveling the thread of the past and present, Vol.18***. Arlington: Archaeological Papers of the American Anthropological Association, *en prensa*. p. 17-36.

FURST, Peter T. **"Morning Glory and Mother Goddess at Tepantitla, Teotihuacan: Iconography and Analogy in Pre-Colombian Art"**. En: HAMMOND, Norman (ed.). ***Mesoamerican Archaeology: New Approaches***. Austin: University of Texas Press, 1974. p. 187-215.

GAMIO, Manuel. ***La población del valle de Teotihuacan.*** **vol.II**. México: edición facsimilar, Clásicos de las Antropología Mexicana, Instituto Nacional Indigenista, Núm. 8, 1979.

GERO, Joan M. y Margaret CONKEY. ***Engendering Archaeology: Women and Prehistory.*** Oxford: Basil Blackwell, 1991.

GOLDSMITH, Kim. ***Forgotten images: a study of the ceramic figurines from Teotihuacan, Mexico.*** Riverside: Ph.D. Dissertation, University of California, 2000.

GONZÁLEZ LICÓN, Ernesto. **"Estado y Sociedad: Estudio de género en el Valle de Oaxaca"**. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica.*** Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 171-185.

________ y Amanda ZAMORA SÁNCHEZ. **"Sexo y género en el valle de Oaxaca"**. ***Expresión antropológica****.* 2007, Nueva época, Núm. 29, p. 54-80.

GÓMEZ CHÁVEZ, Sergio. **"La Ventilla. Un barrio de la Antigua Ciudad de Teotihuacan"**. México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de

Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2000. 3 vols.

HEADRICK, Annabeth. **“Gardening with the Great Goddess at Teotihuacan”**. En: STONE, Andrea (ed.). ***Heart of Creation. The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele***. Alabama: The University of Alabama Press, 2002. p. 83-100.

JOYCE, Rosemary. **“Girling the girl and boying the boy: the production of adulthood in ancient Mesoamerica”**. ***World Archaeology***. 2000, Vol. 31, Núm. 3, p. 473-483.

KOBAYASHI, José María. ***La educación como conquista***. México: El Colegio de México, 1985.

LÓPEZ Austin, Alfredo. ***Teotihuacan***. Madrid: El Equilibrista, 1989.

________.“La parte femenina del cosmos”. ***Arqueología Mexicana***. 1998, Núm. 29, p. 6-13.

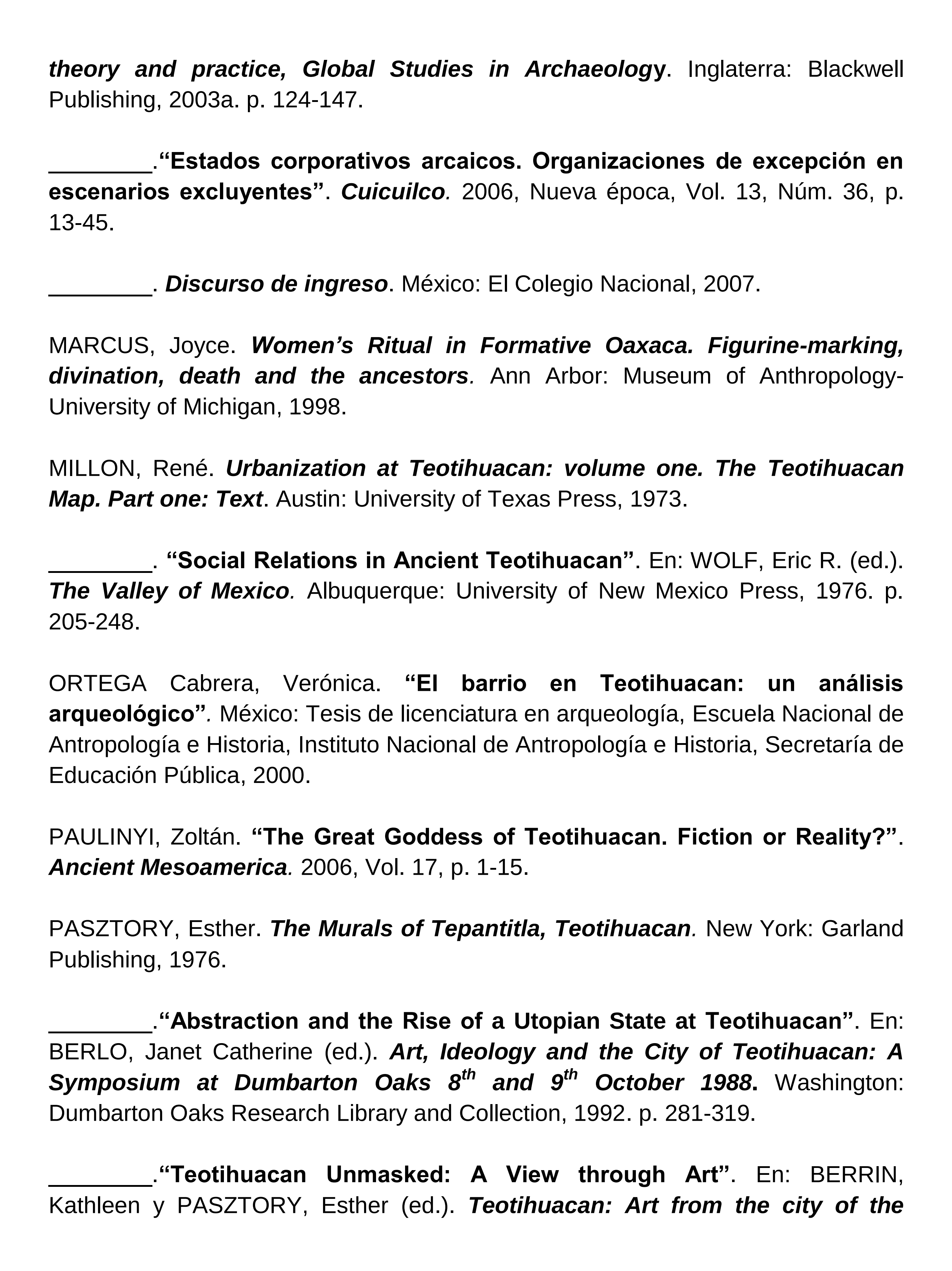
LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam. **“La condición de la mujer mexica y maya vista a través de las diosas”.** México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2005.

________."Los teotipos en la construcción de la feminidad mexica”. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 243-274.

MANZANILLA, Linda. **“Corporate groups and domestic activities at Teotihuacan”**. ***Latin American Antiquity***. 1996, Vol. 7, Núm. 3, p. 228-246.

________.“Teopancazco: un conjunto residencial teotihuacano”. ***Arqueología Mexicana***. 2003, Vol. XI, Núm. 64, p. 50-53.

________.“Social identity and daily life at Classic Teotihuacan”. En: HENDON, Julia A. y JOYCE, Rosemary (eds.). ***Mesoamerican archaeology:***



***theory and practice, Global Studies in Archaeolog*y**. Inglaterra: Blackwell Publishing, 2003a. p. 124-147.

________.**"Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes"**. ***Cuicuilco****.* 2006, Nueva época, Vol. 13, Núm. 36, p. 13-45.

________. ***Discurso de ingreso***. México: El Colegio Nacional, 2007.

MARCUS, Joyce. ***Women's Ritual in Formative Oaxaca. Figurine-marking, divination, death and the ancestors****.* Ann Arbor: Museum of Anthropology-University of Michigan, 1998.

MILLON, René. ***Urbanization at Teotihuacan: volume one. The Teotihuacan Map. Part one: Text***. Austin: University of Texas Press, 1973.

________. **"Social Relations in Ancient Teotihuacan"**. En: WOLF, Eric R. (ed.). ***The Valley of Mexico****.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976. p. 205-248.

ORTEGA Cabrera, Verónica. **"El barrio en Teotihuacan: un análisis arqueológico"***.* México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2000.

PAULINYI, Zoltán. **"The Great Goddess of Teotihuacan. Fiction or Reality?"**. ***Ancient Mesoamerica****.* 2006, Vol. 17, p. 1-15.

PASZTORY, Esther. ***The Murals of Tepantitla, Teotihuacan****.* New York: Garland Publishing, 1976.

________.**"Abstraction and the Rise of a Utopian State at Teotihuacan"**. En: BERLO, Janet Catherine (ed.). ***Art, Ideology and the City of Teotihuacan: A Symposium at Dumbarton Oaks 8th and 9th October 1988*****.** Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992. p. 281-319.

________.**"Teotihuacan Unmasked: A View through Art"**. En: BERRIN, Kathleen y PASZTORY, Esther (ed.). ***Teotihuacan: Art from the city of the***

Gods*.* New York: Thames and Hudson, Fine Arts Museums of San Francisco, 1993. p. 43-63.

________.**"An image is Worth a Thousand Words: Teotihuacan and the Meanings of Style in Classic Mesoamerica"**. En: RICE, D.S. (ed.). ***Latin American Horizons.*** Washington: Dumbarton Oaks, 1993a. p. 113-145.

________.***Teotihuacan: An Experiment in Living****.* Norman: University of Oklahoma Press, 1997.

QUEZADA, Noemí. ***Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico, México colonial***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés, 1996.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. ***La mujer azteca***. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. ***Historia general de las cosas de Nueva España***. México: Porrúa, 1979.

SÉJOURNÉ, Laurette. ***El lenguaje de las formas en Teotihuacan****.* México: Siglo XXI Editores, 1966.

SUGIYAMA, Saburo. **"Militarismo plasmado en Teotihuacan"**. En: RUIZ Gallut, María Elena (ed.). ***Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la primera Mesa Redonda de Teotihuacan****.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002. p. 185-209.

VON WINNING, Hasso. ***La iconografía de Teotihuacan: Los Dioses y los Signos***. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

WIESHEU, Walburga. **"Arqueología de género y patrones de especialización artesanal"**. ***Cuicuilco***. 2006, Nueva época, Vol. 13, Núm. 36, p. 139-149.

________.**"Jerarquía de género y organización de la producción en los estados prehispánicos"**. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las***

mujeres en Mesoamérica prehispánica. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 25-47.

CONCEPCIONES SOBRE LAS SEXUALIDADES DE LAS MUJERES ENTRE LOS AZTECAS

María J. Rodríguez-Shadow
Lilia Campos Rodríguez

INTRODUCCIÓN

En esta comunicación nos interesa examinar las nociones sobre la sexualidad femenina entre los aztecas que se derivan de las fuentes documentales del siglo XVI. En este abordaje partimos de las propuestas teóricas vinculadas al constructivismo que consideran que ésta, aunque se sustenta en el cuerpo -una realidad de orden biológico-; los roles, actos, prácticas, significados y códigos que le atañen se producen, en palabras de Vance, "por intersección de fuerzas políticas, sociales y económicas que varían con el tiempo" (1994:25).

El tema de las sexualidades remite insoslayablemente al cuerpo y al ser éste un espacio sociocultural, se genera que las prácticas sexuales se inscriban en un orden político que las impone, las permite, o las prohíbe.

En este orden de ideas, Lamas (2002) apunta la pertinencia de incorporar –a la perspectiva que sólo considera la articulación entre éste y la mente-- la integridad compleja que implica la elaboración social de los deseos, las prácticas y los discursos sobre la diferencia entre los sexos.

Así, al partir de la premisa de que la sexualidad humana es el resultado de las relaciones culturales e históricas que una sociedad específica elabora en un determinado período y en un lugar geográfico concreto, consideramos que no es una práctica inmutable, transhistórica y transcultural arraigada en la biología (Rodríguez-Shadow y López Hernández, 2009; Campos y Rodríguez-Shadow, 2009). En este tenor, nos apegamos a la perspectiva teórica del constructivismo que han abrazado autoras como Lamas (2002), Ehrenfeld (1989), Careaga y Cruz (2004), Fagetti (2006), Fausto Sterling (1992, 2000), Roughgarden (2009) y Vance (1994), entre otras.

Como se sabe, cada sociedad genera una serie de normas y disposiciones para reglamentar las relaciones sexuales[17] entre los sujetos; así, en distintos

[17] Tales actividades y prácticas pueden estar relacionadas con la reproducción biológica y/o con el erotismo.

tiempos y espacios, las nociones conceptuales vinculadas con este tipo de interacciones se hallan influidas por el pensamiento hegemónico y, en consecuencia, están ligadas, en las sociedades clasistas, a las élites que detentan el poder. En este sentido, lo acontecido entre los antiguos nahuas no es la excepción, ya que se trataba de una entidad política con ideologías religiosas y sociales jerarquizada y militarizada regida por un Estado expansionista en la que las prácticas sexuales eran muy pautadas, en especial las de las mujeres.

Asimismo, en tanto categoría, la sexualidad es histórica y ha tenido diferentes contenidos semánticos; en esta variedad no sólo han incidido los tiempos y los lugares de sus prácticas, sino además las distintas perspectivas del conocimiento desde las que se le aborda. (Campos y Rodríguez-Shadow, 2009).

Por otro lado, aun cuando poco se ha escrito sobre la sexualidad en el México Antiguo, ha sido fructífero, especialmente lo que concierne a los trabajos pioneros como los de: López Austin (1980), Dávalos (2000), Morgan (1983), Quezada (2007), entre otros y las pesquisas más recientes como las de López Hernández (2009), López Hernández y Echeverría (2010; 2011).

En la investigación de López Austin (1980; 2010), se destaca que en el mundo mesoamericano las nociones de las sexualidades se encontraban estrechamente entreveradas con las cosmovisiones de muy diferentes y complejas construcciones taxonómicas, que integraban categorías simbólicas en oposiciones binarias como: frío/caliente; fuerza/debilidad, luz/oscuridad, femenino/masculino, por mencionar algunas (López Hernández, 2007; López Hernández y Echeverría, 2011). Cabe mencionar que hay otros autores que nos señalan una diversidad de dimensiones que escapan a lo dicotómico, a la heteronormatividad y entran en el terreno propio de las transgresiones: la homosexualidad, el travestismo ritual, el hermafroditismo y el lesbianismo, entre otras (López Hernández y Echeverría, 2010; Balutet, 2003; 2007; Kimball, 1993; Olivier, 2010; Clendinnen, 1991; Rodríguez-Shadow, 2000).

LAS SEXUALIDADES

Como ya se dijo, partimos de una perspectiva constructivista, posición teórica muy alejada del esencialismo y sus supuestos. Los postulados, de filiación foucaultiana, en los que basamos nuestra reflexión se fundan, asimismo, en las propuestas elaboradas por Ortner y Whitehead (1981), así como Laqueur (1990).

En este orden de ideas, siguiendo a Foucault (1988) proponemos que la sexualidad es un conjunto de reglas y normas cuyos fundamentos se encuentran en distintas instituciones; prácticas sociales a través de las cuales los sujetos dan un significado y un valor a sus actos y experiencias, sus placeres, sus

obligaciones, sus sensaciones, sus sentimientos y sus identidades y que resultan acordes al funcionamiento del orden social establecido.

Así, en palabras de Vendrell (2004:60)

Ya no se trata de ver la acción de la cultura como represora de una fuerza biogenéticamente enraizada, sino como la acción de configurar e implantar en el organismo una fuerza culturalmente construida. Esto se lleva a cabo asimilando determinados patrones de significación a determinados estados y procesos fisiológicos posibles en el organismo humano, recibiendo éstos así una forma que les permitirá ser percibidos y reconocidos según esos patrones culturales configurados.

También, la sexualidad (Ehrenfeld, 1989) se refiere a aquellas experiencias humanas asignadas al sexo y definidas por éste, que conforman a los sujetos y obliga su adscripción a entidades socioculturales genéricas y a condiciones de vida específicas. Las sexualidades entonces, aunque se fundan en lo biológico, son aprendidas, por lo cual las expresiones de lo biológico adoptarán las pautas socioculturales distintivas de la comunidad que las produce.

Desde esta perspectiva resulta claro que la sexualidad tiene una base biológica –propia de la especie humana— sobre la cual cada comunidad erige un conjunto de representaciones simbólicas que ubican la vida sexual de los agentes sociales. Entonces, a partir del estudio de las sexualidades en los pueblos antiguos y de las sociedades contemporáneas se reconoce que aquellas son una construcción social y cultural, fruto de la elaboración propia de cada grupo humano que establece -a lo largo de su existencia- comportamientos, imaginarios, valores y prácticas, acordes a una peculiar interpretación del cuerpo humano y a una singular visión del mundo y de su funcionamiento (Fagetti, 2006).

En este orden de ideas, Weeks (1986) apunta que la sexualidad no es un fenómeno natural, es decir, que no está enraizado en la biología; en tanto, es un artilugio procedente de elementos históricos y sociales que posee una presencia de índole social evidente que, además, construye las vidas individuales y públicas de los seres humanos. Así, lo que nombramos “sexualidad”, en tanto elaboración histórica, implica un conjunto de distintas posibilidades biológicas, mentales y culturales, entre las que se encuentran las diferencias corporales, las capacidades de la reproducción, los valores, las instituciones, las identidades de género, las necesidades, los deseos, las fantasías y las prácticas que conciernen a lo erótico. Cabe enfatizar que, estas posibilidades no precisan estar relacionadas y, de hecho, en distintas culturas no lo están. Asimismo, las particularidades de la sexualidad no tienen su génesis en el cuerpo ni en la psiqué, aun cuando los procesos biológicos y mentales influyen; no obstante, las capacidades corporales y psíquicas sólo adoptan significados en las interacciones sociales.

Huelga decir que, las sexualidades son formas de socialización y de interiorización individual; por tanto, lo simbólico, los ejes de organización social y las características psíquicas construyen sus entramados. Así, se deduce que sus referentes, sus significantes y sus significados se encuentran imbricados en las autopercepciones de los seres humanos y, por lo tanto, construyen su identidad sexual. En este particular, las relaciones de poder ejercen una gran influencia en las ideas, las emociones y los comportamientos sexuales e, inclusive, en las formas cómo se les concibe.

LAS SEXUALIDADES FEMENINAS ENTRE LOS AZTECAS

Para los fines de este trabajo, el énfasis lo colocaremos en la sexualidad de las mujeres, en concreto abordaremos la de las mujeres nahuas del Posclásico Tardío en el Altiplano Central.

A partir de las premisas expresadas en líneas anteriores, es menester dirigir nuestra mirada a las instituciones, los ordenamientos y las normas sexuales que -en relación con las mujeres- se manifestaron y concretaron en la sociedad mexica, en vísperas de la llegada de los españoles y que puede inferirse, como se sabe, a través de las fuentes documentales (Rodríguez-Shadow, 2005), e incluso del registro arqueológico (Rodríguez-Shadow, 2009; Rodríguez-Shadow y López Hernández, 2009; Carrera, 1979; Schmidt y Voss, 2000).

En la sociedad azteca, los códigos que regían a las sexualidades femeninas, en términos discursivos, fueron construidos de manera colectiva. No obstante, éstas eran reguladas y reglamentadas mediante prescripciones, prohibiciones y sanciones de acuerdo con los valores que se sustentaban en una ideología establecida por los grupos hegemónicos, en un orden social que privilegiaba los intereses políticos de un estado expansionista militarizado (Rodríguez-Shadow, 1998).

En el complejo entramado de significaciones de la cosmovisión mesoamericana se encuentra presente una diversidad de connotaciones míticas y alegóricas sobre la sexualidad, en especial sobre lo que atañe a la femenina, que remiten a concepciones que se vinculan con proyecciones simbólicas del cuerpo que derivan en metáforas del orden humano, del control social y del mundo natural.

Por otro lado, en lo que respecta a la riqueza simbólica que se halla en la tradición oral, las narraciones legendarias y los cantos propios de la cultura nahua, resulta necesario colocar la mirada en la diversidad de significados que ponen en circulación. Estos símbolos y mitos adquieren interpretaciones específicas de

acuerdo al "sexo" al que se les asocia y, en consecuencia, surgen las identificaciones con el ser mujer o el ser hombre.

Por ejemplo, entre las divinidades transgresoras se encuentran Ixnextli, Ixcuina, Xochiquetzal y Tlazolteotl, por señalar algunas. Cabe mencionar que, a esas diosas se les confería una gran carga sexual; tengamos presente que a las personas acusadas de hurto o de goce sexual se les vinculaba con Ixnextli y se les denominaba *ixnex*; Ixcuina era defensora de los adúlteros, al igual que Xochiquetzal y Tlazolteotl; esta última era la diosa de la basura y se asociaba con los excesos sexuales (López Hernández y Echeverría, 2010).

De este modo, puede observarse que la elaboración de una ideología en torno a las sexualidades femeninas desempeñó un papel central en el imaginario y el simbolismo mítico del imperio azteca y en la legitimación de las jerarquías entre los géneros. Por esto, tanto la ideología religiosa, la estructura de las relaciones entre los géneros, como la conceptualización de la sexualidad femenina, deben a la dinámica política, su carácter asimétrico (Rodríguez-Shadow y López Hernández, 2010; López Hernández, 2005; 2007; 2008; 2011).

En el universo azteca es factible observar cinco conjuntos estratégicos, que dieron lugar a mecanismos concretos de poder y de saber, y que se articularon para su legitimación. Su dominio se extendió sobre: a) la objetivación del cuerpo de las mujeres, b) la regulación de sus expresiones sexuales a los códigos prescritos, c) la socialización de las conductas procreadoras, d) la atribución del carácter contaminante sobre su cuerpo y e) la descalificación de lo femenino. En lo que sigue explicaremos la manera en la que funcionaban estos dispositivos.

A) OBJETIVACIÓN DEL CUERPO DE LAS MUJERES

La cosificación del soma de las féminas resultó evidente en la práctica de tratarlas como entes que producían determinados bienes: trabajo doméstico, placer sexual, vástagos, relaciones de parentesco. En las fuentes del siglo XVI está ampliamente documentado, por mencionar algunos ejemplos, que las mujeres que eran elegidas por los padres para casar a un hijo, debían ser hacendosas y hábiles en las labores del hogar; las mujeres de la élite azteca, en ocasiones, inclusive, como apunta López Austin (2010) fueron regaladas a gobernantes de otras comunidades con el fin de generar alianzas estratégicas; asimismo, las mujeres *macehualtin* fueron entregadas a la violencia sexual del ejército invasor para calmar la ira de los guerreros. Este afán de objetivación del cuerpo femenino se generó en un contexto social en el que las comunidades se encontraban en un ambiente perpetuo de guerra, en el que los señoríos competían entre sí por su expansión territorial y la imposición de unas relaciones económicas

basadas en la extracción de tributo. Resulta claro que las consideraciones de la cosificación a la que se sometía el cuerpo femenino variaron según la adscripción étnica, la clase social y las edades.

B) LA REGULACIÓN DE SUS EXPRESIONES SEXUALES A LOS CÓDIGOS PRESCRITOS

En términos generales, la sexualidad femenina estaba sometida a unos códigos más estrictos que la de los hombres; no obstante, existían variaciones significativas en el rigor de las sanciones que se aplicaban a las transgresoras. Las destinadas a las mujeres de la nobleza eran más duras que las que se propinaban a las féminas del pueblo; *verbigratia*, a las *pipiltin* que se les encontraba culpables de romper su castidad eran condenadas a una muerte que se ejecutaba de manera pública e infamante, asimismo, desde muy chicas recibían consejos de sus padres sobre su comportamiento, el cual debía ser discreto y de mucha honestidad, para que conservaran su honor sin mácula, y el castigo por "darse al deleite carnal" era la muerte en la hoguera, la horca, ahogándolas o apedreándolas. En cambio, en los casos de las *macehualtin*, las penas consistían en la afrenta social, un escarmiento de parte de sus dioses: les pudrirían sus órganos sexuales, el repudio, la forma de enmendar su desatino era confesarlo y sólo recibían advertencias y admoniciones.

Las madres, independientemente de la clase social, recordaban constantemente a sus hijas que lo más valioso de su persona era su virginidad y que si la perdían significaría su ruina y la afrenta de la familia. Consecuentemente, el matrimonio fue el marco aprobado socialmente en el que se podían expresar las sexualidades de las mujeres; no obstante, a los hombres nunca se les exigió preservar su virginidad y se les ofrecían distintas opciones: concubinas, amantes, recurrir a los servicios de prostitutas o la violación, inclusive, los *pipiltin* y los guerreros destacados podían tener esposas secundarias.

Entre los *pipiltin*, el matrimonio idóneo se daba con una esposa legítima -de preferencia, una mujer también *pipiltin*- y varias esposas secundarias que podían pertenecer a diferentes clases sociales; este arreglo tenía su origen en una consideración de tipo político porque era menester asegurar su descendencia. Sin embargo, al interior de los *macehualtin*, la monogamia y la endogamia eran obligatorias.

Debido a que la azteca era una sociedad patrilineal (la filiación se determina por línea masculina) y patrilocal (las mujeres van a residir con la familia del esposo) no debía existir ninguna duda respecto a la legitimidad de los hijos tenidos en matrimonio, ya que la pertenencia a ese linaje determinaba, en gran medida, quien heredaba el poder y los privilegios (Klein, 1990). Se creía que la mujer infiel

criaría bastardos o desarrollaría propensión a los abortos, estos últimos eran considerados, por el estado, como un delito y se castigaban con la pena de muerte (Sahagún, 1950-82, VI).

Las princesas aztecas recibían muchas admoniciones sobre la fidelidad que debían guardar a su marido, pues si se relacionaban íntimamente con otro hombre, la desgracia caería sobre su familia y ella sufriría una muerte deshonrosa, como ocurrió con Chalchiuhnenetzin. Su historia es narrada por Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1997, tomo II, cap. LXIV:164-165) y refiere que era hija del gobernante mexica Axayacatl quien la envió a Texcoco para casarse con Nezahualpilli, hijo y heredero directo de Nezahualcoyotl.

Junto con la princesa azteca iban otras jóvenes –hijas de nobles-- que podían ser elegidas por el rey de Texcoco como esposas secundarias o como concubinas. De este modo, alguno de los hijos de estas doncellas podría heredar el señorío, en caso de que faltara descendencia con su mujer legítima.

Como en ese momento, la princesa era muy chica, el rey no se desposó con ella de inmediato. Pero la joven se quedó viviendo en el palacio real, muy bien cuidada y atendida como lo merecía por ser la hija del supremo gobernante de Tenochtitlan. Se cuenta que, tenía a su servicio a más de dos mil personas, quienes vinieron con ella como sus sirvientes, de manera que había amas, criadas, pajes, criados y otros asistentes. Por otro lado, esta princesa inició una serie de conquistas sexuales; así, cuando veía a un joven bien parecido y de su gusto, lo seducía y para guardar el secreto lo mandaba matar y ordenaba hacer una estatua con su efigie, después adornaba a ésta con ricas vestimentas y joyas, lo ponía en la sala en donde ella solía estar; con este proceder, la sala rebosaba de estatuas. Cuando el rey de Texcoco la iba a visitar y le inquiría sobre tales imágenes, ella le respondía que eran sus dioses, y el rey le creía porque sabía que los tenochcas eran muy religiosos.

Pero como ningún secreto puede mantenerse por mucho tiempo, fue descubierta porque dejó con vida a tres de sus amantes debido a que como eran nobles, de cierta alcurnia, pensaba en volver a seducirlos. Cuando se supo todo, el rey se puso furioso, y aunque sabía que sería muy grande el disgusto de su padre, el *tlatoani* de México-Tenochtitlan, la mandó matar a ella y a todos los involucrados, que se contaban por cientos; y para mayor escarnio ordenó que todos los padres de familia de su reino llevaran a sus esposas e hijas a presenciar el castigo afrentoso que recibiría esta jovencita que se atrevió a rebelarse a las normas morales impuestas por su sociedad. El gobernante mexica no se quejó sabiendo que vengar la afrenta significaba la guerra con sus aliados de Texcoco y aseverando que "ella se lo merecía," el asunto quedó en el olvido. Huelga decir que, las mujeres *pipiltin* –ante el sólo hecho de conversar con un mancebo—

sufrieron la pena de muerte por ser consideradas proclives a establecer relaciones ilícitas y, por ende, inequívocamente perversas y peligrosas (Klein, 1990).

De acuerdo con las normas establecidas, las mujeres tenían que ostentar una actitud de recato y de pudor, pero debían permitir que los hombres realizaran los avances en el noviazgo; las recomendaciones a las jóvenes siempre fueron en el sentido que debían de andar con decoro en el vestido y en la mirada; por esta razón, la desnudez es muy rara en las representaciones artísticas –piedra, pintura, cerámica, códices- y cuando se exhiben los cuerpos de las mujeres y sus genitales se debe a que se desea enviar un mensaje de que la sexualidad femenina es ilícita y excesiva, por eso, las diosas relacionadas con la lujuria y las relaciones adulteras -Tlazolteotl, Xochiquetzal- son representadas desnudas.

Huelga mencionar que, los hombres eran alentados a ejercer su sexualidad, pero las mujeres recibían una serie de prohibiciones y controles para llevarla a efecto; así, cuando ellas incurrían en alguna transgresión recibían sanciones de tipo social como el repudio, de carácter simbólico como el castigo de los dioses y de índole estatal como la pena de muerte.

En consecuencia, las mujeres mexicas fueron educadas bajo el signo de un doble patrón de moralidad: el masculino que era flexible y laxo y el femenino: severo y estricto para las nobles y un poco menos para las tributarias. En contraste con la liberalidad con la que se aceptaba el ejercicio de la sexualidad masculina, en ellas se reprimió significativamente toda conducta que tuviera tintes eróticos fuera de la normatividad hegemónica. La expresión de las sexualidades femeninas eran reprobadas no sólo en términos sociales sino también en el imaginario religioso. Esas sanciones –de la comunidad, del Estado y las divinas- sirvieron para constreñir las expresiones de su sexualidad y confinarla a las demarcaciones del matrimonio heterosexual, para controlar su sexualidad individual e impedir la cohabitación o el apego emocional de las mujeres fuera de los límites institucionales.

Por otro lado, gran parte del control social sobre las prácticas eróticas se ejerció en el campo de los temores hacia lo sobrenatural o atribuyendo consecuencias patógenas a las prácticas sexuales no permitidas; inclusive se pensaba que los dioses, al ser creadores del acto genésico y de las apetencias sexuales eran los únicos que otorgaban el perdón de las transgresiones, siempre y cuando las mujeres confesaran públicamente sus faltas.

Cabe mencionar que, existían varios dogmas asociados a la sexualidad femenina, entre los que se encuentran:

- Se creía que las mujeres que no ayunaban durante las festividades religiosas padecerían enfermedades venéreas.

- Se sospechaba que cuando una mujer engañaba a su marido, los roedores hacían hoyos en los artículos de cestería para patentizar la infidelidad y de los dioses emanaba un castigo vinculado a padecimientos degenerativos. Existía la misma creencia sobre la sacerdotisa que, estando en el templo, rompía sus votos de castidad, los ratones destrozaban las ropas para revelar su falta.
- Se pretendía que las relaciones sexuales lésbicas perjudicaban a las mujeres. En esta sociedad, el tribadismo fue abiertamente repudiado y quienes eran sorprendidas en prácticas lésbicas eran condenadas a muerte. La horca o la lapidación constituyeron formas habituales de eliminarlas (Motolinía, 1971; Mendieta, 1980).
- Se creía que el coito frecuente dañaba al feto; por ello, las cópulas debían suspenderse al tercer mes de embarazo (Sahagún, 1950-82, VI).

C) LA SOCIALIZACIÓN DE LAS CONDUCTAS PROCREADORAS

Como la estructura económica que imperaba en Tenochtitlan, en los tiempos previos a la llegada de los españoles, se fundamentaba en la explotación del trabajo de los grupos tributarios, se promovía una política pronatalista. Por ello, la edad para casarse era muy temprana, pues cada vez que un *macehualli* contraía nupcias ingresaba en el padrón como tributario. La maternidad no sólo era alentada, era impuesta. Esta obligación de la maternidad se encuentra ampliamente documentada en los mitos y leyendas concernientes al nacimiento de Huitzilopochtli y al embarazo de Coatlicue (Rodríguez-Shadow, 2000).

En todo caso, la maternidad era glorificada simbólicamente, ya que las mujeres que morían durante el parto se les consideraba *cihuateteo,* es decir, diosas. De cualquier manera, la maternidad era muy celebrada, en términos sociales, porque se consideraba que al traer hijos al mundo estaban obedeciendo un mandato divino, puesto que sus hijos serían guerreros que tendrían el honor de engrandecer el imperio. En este contexto sociopolítico, la esterilidad no sólo era una afrenta social, sino también era un castigo de los dioses que, además, generaba penalidades en el otro mundo.

En este sentido, es importante recordar que los *huehuetlatolli* (discursos antiguos) desempeñaron un papel crucial. Ya que eran prodigados con fines pedagógicos, en estas disertaciones se les comunicaba a las mujeres --en forma de enseñanzas, recomendaciones, advertencias y persuasiones—cómo debían estar atentas al cuidado, adiestramiento y alimentación de sus hijos. Desde niñas se les notificaba que su finalidad en esta vida consistía únicamente en la procreación, la educación de los hijos y el servicio de los demás. Se les instigaba a que sus preñeces debían ser una fuente de satisfacciones, y la maternidad ser el

sentido de su existencia puesto que ese era el mandato de los dioses. La mujer, ya madura, tendría que ser madre para que la palabra de las divinidades fuera verdad, entonces, habría cumplido con la máxima misión de ser mujer.

Por supuesto, en una entidad social en la que, en términos económicos y políticos, resulta favorable una alta densidad demográfica, todas las prácticas que no contribuyeran al crecimiento poblacional estaban castigadas con la pena de muerte: el lesbianismo, el aborto inducido, el infanticidio, entre otros.

D) LA ATRIBUCIÓN DEL CARÁCTER CONTAMINANTE SOBRE SU CUERPO

En la sociedad azteca se creía que el cuerpo femenino y, principalmente, los estados liminares asociados a su condición, le conferían un carácter contaminante (López Hernández y Echeverría, 2011). Quizá en el imaginario nahua sólo las púberes y las menopáusicas estuvieran exentas de los procesos de polución que les generaba la excesiva acumulación de sangre que ocurre tanto en las mujeres menstruantes como en las gestantes.

MENSTRUACIÓN: Se consideraba que durante este periodo, las mujeres desprendían emanaciones muy perjudiciales para todos, que además corrompían los alimentos por el estado de impureza en el que se encontraban (Rodríguez-Shadow, 2000). También se conjeturaba que, para los hombres, era peligroso el coito con una menstruante.

PREÑEZ: Se suponía que al final de un periodo de 52 años, las mujeres encintas se convertirían en fieras y devorarían a los hombres; por ello, y como una medida preventiva, se les encerraba. También, se especulaba que las mujeres en estado de preñez arruinarían los colores de los pintores, dañarían las propiedades embriagantes del pulque y truncarían la cocción de las vasijas (López Hernández y Echeverría, 2011).

Como el momento del parto era visto con mucho temor pues podía significar la muerte, se crearon compensaciones simbólicas[18] para las mujeres que, en este trance, fallecieran; se decía que se convertirían en *cihuapipiltin* (mujer preciosa) y que irían a morar con su dios. Los guerreros jóvenes deseosos de obtener arrojo en las batallas trataban de robar el dedo medio y los cabellos de las mujeres muertas en el parto, pues creían que colocándolos en su escudo se incrementaría su bravura y derrotarían a sus contrincantes (Sahagún, 1950-82). Además, estas mujeres que fallecían a consecuencia de complicaciones al momento del parto se convertían en *mocihuaquetzque* (mujer valiente), que en el imaginario colectivo adoptaban la forma de seres fantasmales de cuerpos descarnados que bajaban a

[18] Algunas de éstas ya fueron expuestas en el rubro concerniente a la socialización de las conductas procreadoras.

la tierra y producían mucho espanto entre la gente, atemorizaban a los maridos y enfermaban a los niños.

LACTANCIA: Las mujeres que acababan de dar a luz constituían también una fuente constante de desasosiego, inclusive para las madres de niños pequeños debido a que se creía que éstos, en su estado de vulnerabilidad, serían más susceptibles de ser dañados por las emanaciones maléficas de aquellas; así, con la finalidad de proteger a los niños, las madres les colocaban la ceniza de la madera en sus articulaciones. Además, los esposos evitaban la cópula durante la lactancia pues suponían que esa práctica les ocasionaría fiebres y consunción.

Asimismo, los jóvenes temían a la sexualidad de las mujeres, pues es suponía que la lujuria a la que inducía una prostituta podría "secarlos", impedir su crecimiento físico y mental completo, enfermarlos, producirles envejecimiento prematuro y conducirlos a la muerte (Sahagún, 1950-82).

E) LA DESCALIFICACIÓN DE LO FEMENINO

Uno de los componentes más destacados en el sistema de representaciones ideológicas entre los aztecas, lo constituía la clasificación dicotómica de los atributos asignados a lo femenino y a lo masculino, tema que ha sido estudiado por investigadores como López Austin (2010) y López Hernández y Echeverría (2010). Tal categorización se revela como una forma de enaltecer los valores atribuidos a los hombres y a las actividades que se les asociaban; en consecuencia, lo femenino y lo vinculado a todo aquello que se consideraba "propio" de las mujeres era concebido como desdoro.

También, la dimensión de lo femenino se identificaba con las nociones: débil, pasivo, cobarde, penetrado, sumiso, vencido. En este ámbito diferenciado se consideraba que el paradigma masculino era equiparado con los elementos antitéticos: fuerte, activo, valiente, penetrador, dominante, vencedor (Aho, 2002). La dinámica inherente al campo de significado de esta diada contrapuesta se manifiesta -en el terreno de las concreciones sociales- como resulta obvio, en todo un conjunto de desvalorizaciones hacia las mujeres y de glorificaciones hacia los hombres. En paradoja, en el imaginario azteca, la sexualidad femenina resultaba insaciable. Los apetitos carnales de los hombres cesaban en la madurez y se agotaba su potencia sexual, mientras que en las mujeres, los deseos lascivos perduraban hasta la vejez; ya que, como relata Sahagún (1950-82) nunca se enfadaban de estas actividades, pues eran como una barranca muy profunda que nunca se llenaba y siempre estaba demandando más.

Asimismo, se consideraba que las mujeres eran poseedoras de una seducción peligrosa que necesitaba ser controlada, de lo contrario serían entes

traicioneros y contribuirían a la tribulación de los hombres y a la destrucción del mundo. Lo que extendía, inclusive, a lo sobrenatural; como es el caso de las *Tzitzimime* -seres fantasmales femeninos monstruosos y de connotaciones absolutamente negativas- que bajaban a la tierra durante ciertos fenómenos astronómicos como los eclipses y durante los *nemontemi,* es decir, los últimos cinco días del año, para devorar seres humanos. También, estos seres, se aparecían en forma de mujeres muy bellas, en los cruces de los caminos y enfermaban a quienes se encontraban en las inmediaciones.

En este orden de ideas, un mito en el *Códice Magliabechian*o (1970:lám.61v) relata lo siguiente:

… Quetzalcoatl estando lavándose tocando con sus manos el miembro viril, echó de sí la simiente y la arrojó encima de una piedra y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman Suchiquetzal que quiere decir rosa y le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y que estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien y después el mismo murciélago llevó aquella rosa al Mictlantecuhtli y allá lo lavó otra vez y del agua que de ello salió, salieron rosas olorosas que ellos llaman suchiles, por derivación de esta diosa que ellos llaman Suchiquetzal...

La descalificación de lo femenino en términos sociales, políticos y simbólicos se encuentra también en la antigua sociedad maya (Rodríguez-Shadow, 2005) y en la purépecha. En efecto, Martínez (2011) señala que en *La Relación de Michoacán,* a las mujeres se les concebía sometidas al poder masculino; se habla de ellas como de un botín o una suerte de propiedad intercambiable. En las fuentes documentales pocas veces se le reconoce por su nombre y en una diversidad de ocasiones se les vincula con la lujuria, la ebriedad, el pecado, la cobardía y la desconfianza; también precisa que se creía que las indias chichimecas tenían los mismos vicios “femeninos”[19] que otras entidades étnicas.

Por otra parte, los aztecas mantenían una convergencia entre lo referido anteriormente y su sistema económico y político, ya que éste descansaba en la extracción del tributo a las comunidades sojuzgadas mediante las armas. En consecuencia, y bajo su ideología militarista, resultaba imprescindible proclamar que en el campo de batalla, a través de la valentía y la bravura de los combatientes, se obtendría la grandeza de su imperio. Por ello, a cada niño que nacía se le entregaba un arco y flechas pequeñas para señalarle su futuro: la guerra. Por el contrario, a las niñas se les confinaba a la realización de las labores domésticas; actividades que no generaban poder, ni prestigio, ni prebendas.

[19] Entendiéndose por ello el que las mujeres tuvieran una gran actividad sexual.

Como lo femenino y todo lo que se relacionaba con ello era despreciado, cuando los combatientes aztecas lograban capturar a un enemigo, como medida vejatoria, lo vestían con ropa de mujer y lo exhibían en el mercado para mayor oprobio.

Además, con el demérito de lo femenino y la segregación espacial de las tareas, estaba la creencia de que los hombres que invadieran las áreas y tocaran los utensilios asociados a las mujeres sufrirían menoscabo en su virilidad y en su pericia en los combates.

También, en la ideología religiosa[20] azteca los símbolos femeninos estaban muy devaluados como se observa, de manera recurrente, en los mitos. Estos dan cuenta de cómo las mujeres fueron derrotadas, tal es el caso de Malinalxochitl; y asesinadas, como Coyolxauhqui, cuyo cuerpo yace desmembrado y vencido en la parte inferior de las escalinatas del Templo Mayor.

Huelga decir que, la violencia sexual era una práctica aceptada tanto en el plano de las deidades como en el de los humanos; entre las deidades violadas se encuentran: Xochiquetzal, Chimalma y Mayahuel por mencionar algunas (Gómez-Cano, 2010).

Xochiquetzal -quien era la diosa de las tejedoras y de las artesanías en general- cuando estaba casada con Tlaloc fue raptada y violada por Tezcatlipoca, posteriormente fue llevada a vivir al séptimo cielo, lugar en el que se convirtió en la diosa de los amores ilícitos, la lujuria y la concupiscencia (Rodríguez-Shadow, 1997).

Chimalma era una deidad femenina tolteca chichimeca, representada desnuda, en su enfrentamiento a Mixcoatl, no obstante su gran habilidad con el arco y la flecha, fue vencida, violada y dio a luz a Topiltzin Quetzalcoatl, finalmente, murió en el parto. En términos hipotéticos, es muy probable que su desnudez estuviera asociada con el carácter lujurioso, ya que los cuerpos de las mujeres que aparecían sin ropa, en la iconografía antigua, estaban relacionados con la sexualidad desenfrenada; otra posible explicación sugiere que la desnudez del cuerpo femenino generaba la agresión sexual masculina; asimismo, cabe la viabilidad de ser leída como un símbolo de sumisión, ya que los cuerpos de los sometidos eran despojados de sus ropas con la finalidad de arrebatarles los símbolos de su identidad étnica.

---

[20] Coincidimos con López Hernández cuando apunta: "la religión […] condensa los códigos culturales establecidos de manera general por la ideología y de manera particular por la cosmovisión. La religión es el medio que sintoniza las acciones humanas con el orden cósmico proyectándolo al plano humano de la experiencia. Ésta se articula en dos niveles a través del mito y del rito. El mito provee los estatutos para su institucionalización y el rito es el elemento que permite la perpetuación de ese sistema de creencias que modela la sociedad. Ambos son vías para experimentar la vivencia de lo sagrado. La religión con su ritual ofrece una expresión simbólica de la realidad social, de manera que lo sacro concentra los valores culturales y las relaciones sociales legitimándolas y reforzándolas" (2007:247).

Mayahuel, deidad tolteca, fue violada por Ehecatl-Quetzalcoatl cerca de unas plantas de maguey; y aunque el violador no recibió castigo, a ella la mataron las tzitzimime. Como el percance ocurrió junto a los agaves, fue considerada la diosa del pulque, en consecuencia, de la embriaguez y de la sexualidad llevada a efecto en estado etílico.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Como hemos señalado, todas las comunidades humanas -con base en sus estructuras económicas, políticas y sociales- generan una forma particular de pensar los géneros, los sistemas de parentesco, la división sexual del trabajo; en consecuencia, elaboran las sexualidades con sus respectivas cargas de significado, en los diferentes momentos históricos y emplazamientos geográficos.

En este sentido, las culturas -con fundamento en la ideología patriarcal y según los requerimientos y los valores del sector de la población que se halle en el poder- prescriben normas para el ejercicio de las sexualidades de las mujeres. Asimismo, otorgan semas específicos a los cuerpos de las féminas y ante las interpretaciones que dan a algunas de sus cualidades biológicas, les asignan atributos de género, las confinan a determinados espacios y les ordenan ciertas conductas. Así, en la sociedad nahua del Posclásico Tardío, en concreto, en Tenochtitlan, la sexualidad de las mujeres fue negada, excluida o enfatizada de acuerdo con los intereses económicos, políticos y sociales del régimen estatal patriarcal, cuyo discurso impactó en el imaginario colectivo; sin embargo, también surgieron algunos resquicios para la oposición o la resistencia, aunque en muchas ocasiones ello implicara la muerte de las disidentes.

Por otro lado, entre los aztecas, las narraciones legendarias, los mitos, los códigos y los símbolos en torno a los conceptos sobre las mujeres, su cuerpo y su sexualidad conllevan mensajes polisémicos y ambivalentes, oscilan entre la atracción y el rechazo, el embeleso y la repugnancia, el deseo y el temor.

Así, en torno a las sexualidades femeninas, se crearon elaboraciones culturales específicas y se les asignaron determinadas características que constreñían a las mujeres y sus prácticas sexuales a ciertos parámetros y ordenamientos, basándose en una imaginaria diferenciación cualitativa entre el cuerpo masculino y el femenino. En este sentido, las mujeres se acoplaron a lo que socialmente se esperaba de su sexualidad; no obstante, hubo resistencia y disidencia claramente reconocibles en su historicidad.

Las instituciones mediante las cuales se moldearon las sexualidades de las mujeres fueron: el matrimonio poligínico y exogámico entre los nobles, monogámico y endogámico entre los tributarios, el concubinaje (con mujeres

nobles y tributarias), la prostitución (sólo con mujeres pobres) y la violación sexual, por mencionar algunas.

Por lo anterior, las sexualidades de las féminas –aun cuando existían matices significativos según el estrato social al que pertenecieran, su edad y sus identidades étnicas- fueron troqueladas a través de varios artilugios: el constreñimiento de la sexualidad premarital, esto es, la exigencia de la virginidad; la imposición de matrimonios forzados que coadyuvaban a la poliginia entre los hombres de la élite gobernante; el fomento estatal de la prostitución femenina a favor de los guerreros que tenían éxito en las batallas, pese a que se criticaba socialmente a la *ahuiani*; el castigo del adulterio, pero sólo el de las mujeres; la imposición de políticas pronatalistas; la aceptación de la violación a las mujeres de las comunidades derrotadas por los ejércitos conquistadores; entre otros.

Huelga mencionar que, los cuerpos de las mujeres nahuas fueron concebidos como espacios de distinta índole: del placer (las prostitutas, las concubinas, las esclavas); de la procreación (las esposas); de lo prohibido (las sacerdotisas); de lo no apropiado para el goce (las mujeres menopáusicas); del abuso (la violación de las mujeres de los pueblos vencidos en combate); por citar algunos.

Las sexualidades femeninas en esta sociedad -que como ya se dijo estaba fincada en los valores bélicos y un creciente militarismo expansionista- en los periodos previos al arribo de los españoles, se crearon de manera que favorecieran a la estructura de poder, a los fines políticos de las élites gobernantes y a los combatientes que contribuían a la dominación económica y al sometimiento de una diversidad de comunidades mesoamericanas.

Creemos que el estudio de la sexualidad en las comunidades mesoamericanas y, en especial, de las sexualidades femeninas en ese periodo histórico, apenas se inicia; empero, una mirada atenta, una perspectiva crítica y la adopción de nuevos paradigmas epistemológicos contribuirán al avance en este terreno. Lo que resulta menester debido a que no sólo es de importancia para la disciplina y sus áreas temáticas, sino incluso es de urgencia cultural, política y social; ya que, cuando examinamos el pasado nos encontramos ante la alternativa de reconocer si todavía continuamos reproduciendo concepciones negativas en relación con las mujeres y sus sexualidades, como aún observamos en las sociedades contemporáneas con sus respectivos matices.

BIBLIOGRAFÍA

AHO, James Alfred. ***The orifice as sacrificial site: culture, organization, and the body***. New York: Gruyter, 2002.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de. ***Historia de la nación chichimeca***. En: O'GORMAN, Edmundo (ed.). ***Obras históricas**.* México: Instituto Mexiquense de Cultura, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo II, 1997. p. 7-263.

BALUTET, Nicolas (coord.). ***Cet obscur objet du désir. Représentations homosexuelles dans la culture hispanophone***. Paris: L'Harmattan, 2003.

________ "La condena de los 'transgresores' de la identidad masculina: un ejemplo de la misoginia mesoamericana". En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 201-225.

CAMPOS RODRÍGUEZ, Lilia y María J. RODRÍGUEZ-SHADOW. **"Vislumbres sobre la sexualidad, el género, y las sexualidades de las mujeres"**. En: PEÑA, Florencia (coord.). ***Salud y sociedad: perspectivas antropológicas***. México: Programa de Mejoramiento del Profesorado, Secretaría de Educación Pública, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009. p. 187-202.

CAREAGA, Gloria y Salvador CRUZ (coords.). ***Sexualidades Diversas. Aproximaciones para su análisis***. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Miguel Ángel Porrúa, 2004.

CARRERA, Magali. **"The representation of women in Aztec-Mexica sculpture"**. Columbia University, 1979.

CLENDINNEN, Inga. ***Aztecs: An Interpretation***. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Códice Magliabechiano. Edición facsimilar. Austria: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz, 1970.

DÁVALOS, Enrique. "**La sexualidad en los pueblos mesoamericanos prehispánicos. Un panorama general"**. En: SZASZ, Ivonne y LERNER, Susana (comps.). ***Sexualidad en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las Ciencias Sociales.*** México: El Colegio de México, 2000. p. 71-106.

EHRENFELD Lenkiewicz, Noemí. **"El ser mujer, identidad, sexualidad y reproducción"**. En: DE OLIVEIRA, Orlandina (coord.). ***Trabajo, poder y sexualidad***. México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, 1989. p. 383-397.

FAGGETI, Antonella. ***Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida***. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

FAUSTO-STERLING, Anne. ***Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men****.* New York: Basic Books, 1992.

________.***Sexing de the Body: Gender Politics and the Construction of the Sexuality****.* New York: Basic Books, 2000.

FOUCAULT, Michel. ***The History of Sexuality***. New York: Vintage, 1988.

GOMEZ-CANO, Grisel. ***The Return to Coatlicue. Goodesses and Warladies in Mexican Folklore****.* Xlibris, 2010.

KIMBALL, Geoffrey. **"Aztec Homosexuality: The Textual Evidence".** ***Journal of Homosexuality****.* 1993, Vol. 26, Issue 1, 1993, p. 7-24.

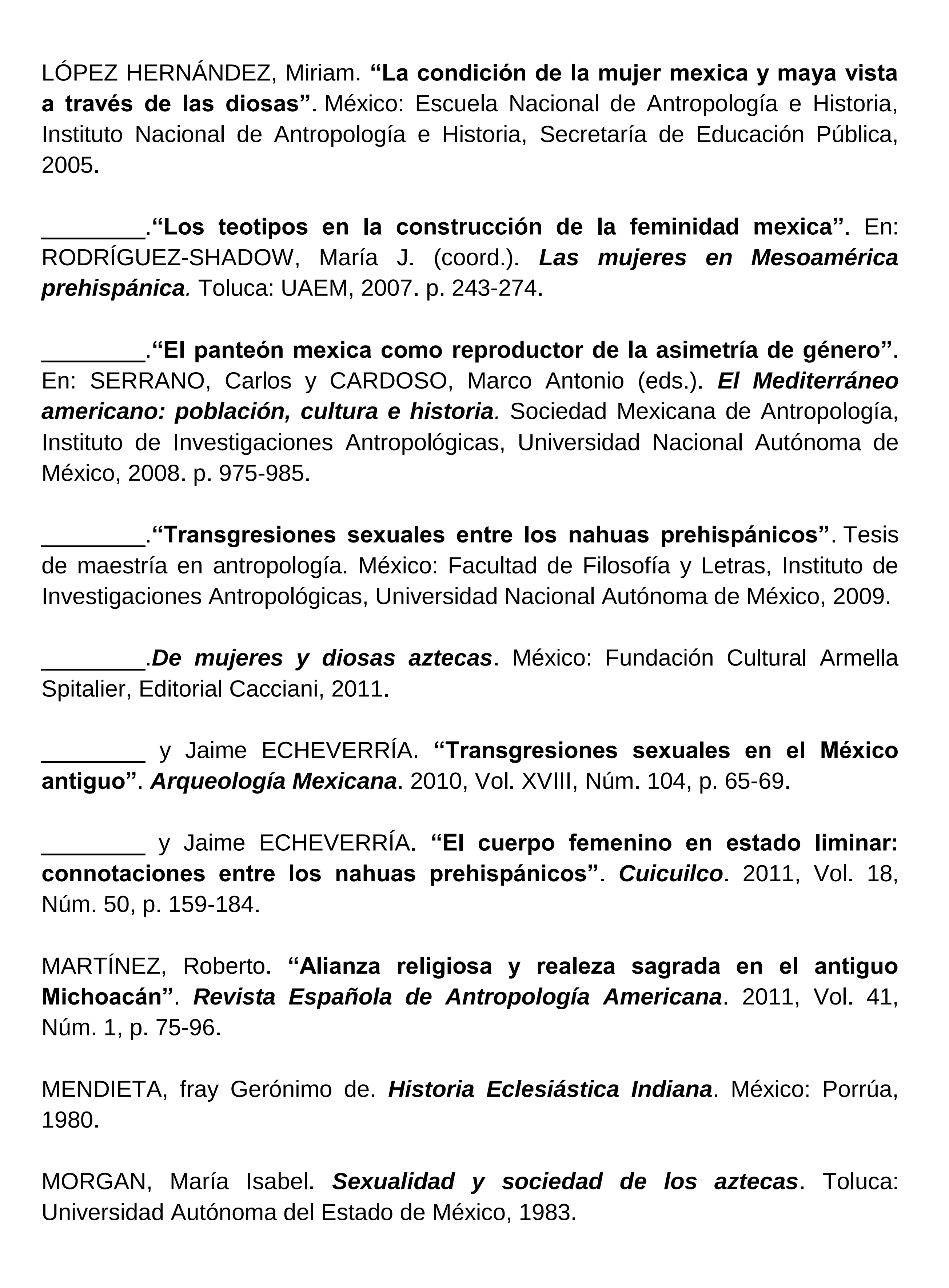
KLEIN, Cecelia. "**Fighting with feminity: Gender and War in Aztec Mexico"**. En: ***Proceedings of Gendering rhetorics: Postures of dominance and submission in Human History***. New York: Binghamton. 1990.

LAMAS, Marta. ***Cuerpo: diferencia sexual y género***. México: Taurus, 2002.

LAQUEUR, Thomas. ***Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud***. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. ***Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

________."La sexualidad en la tradición mesoamericana". ***Arqueología Mexicana.*** 2010, Vol. XVIII, Núm. 104, p. 28-35.



LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam. **“La condición de la mujer mexica y maya vista a través de las diosas”.** México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2005.

________.“Los teotipos en la construcción de la feminidad mexica”. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (coord.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica****.* Toluca: UAEM, 2007. p. 243-274.

________.“El panteón mexica como reproductor de la asimetría de género”. En: SERRANO, Carlos y CARDOSO, Marco Antonio (eds.). ***El Mediterráneo americano: población, cultura e historia****.* Sociedad Mexicana de Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. p. 975-985.

________.“Transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos”. Tesis de maestría en antropología. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

________.***De mujeres y diosas aztecas***. México: Fundación Cultural Armella Spitalier, Editorial Cacciani, 2011.

________ y Jaime ECHEVERRÍA. **“Transgresiones sexuales en el México antiguo”**. ***Arqueología Mexicana***. 2010, Vol. XVIII, Núm. 104, p. 65-69.

________ y Jaime ECHEVERRÍA. **“El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos”**. ***Cuicuilco***. 2011, Vol. 18, Núm. 50, p. 159-184.

MARTÍNEZ, Roberto. **“Alianza religiosa y realeza sagrada en el antiguo Michoacán”**. ***Revista Española de Antropología Americana***. 2011, Vol. 41, Núm. 1, p. 75-96.

MENDIETA, fray Gerónimo de. ***Historia Eclesiástica Indiana***. México: Porrúa, 1980.

MORGAN, María Isabel. ***Sexualidad y sociedad de los aztecas***. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1983.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente. ***Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella***. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

OLIVIER, Guilhem. **"Entre el 'pecado nefando' y la integración. La homosexualidad en el México antiguo"**. ***Arqueología Mexicana***. 2010, Vol. XVIII, Núm. 104, p. 58-64.

ORTNER Sherry B. y Harriet WHITEHEAD. ***The Cultural Construction of Gender and Sexuality***. New York: Cambridge University Press, 1981.

QUEZADA, Noemí, ***Sexualidad, amor y erotismo***. México: Plaza y Valdés, 2007.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. **"Las *cihuapipiltin* en el pensamiento religioso de los antiguos mexicas"**. ***Expresión Antropológica***. 1997, Núm. 6, p. 29-35.

________.***El estado azteca***. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

________.***La mujer azteca***. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

________.**"Género, sexo y erotismo entre los aztecas"**. En: PEÑA, Yesenia, HERNÁNDEZ, Lilia, ORTIZ Francisco (coords.). ***Memorias de la II Semana Cultural de la Diversidad Sexual***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005. p. 61-66.

________.**"¿Es posible una arqueología de las sexualidades?"**. En: PEÑA, Yesenia, HERNÁNDEZ, Lilia, ORTIZ Francisco (coords.). ***Memoria de la IV Semana Cultural de la Diversidad Sexual***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009. p. 25-33.

________ y Miriam LÓPEZ HERNÁNDEZ. **"Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales"**. ***Contribuciones desde Coatepec***. 2009, Núm. 16, enero-junio, p. 77-89.

________ y Miriam LÓPEZ HERNÁNDEZ. **"Arqueología de género: las mujeres prehispánicas, investigaciones recientes"**. En: CORTÁZAR, Alejandra,

GRANILLO, Lilia, SALGADO, Cuauhtémoc (eds.). ***Estudios Trasatlánticos, Regiones, Género, Discursos, Interculturalidad***. México: Cualli, Universidad Autónoma Metropolitana, Louisiana State University, 2010. p. 115-124.

ROUGHGARDEN, Joan. ***Evolution's Rainbow: Diversity, Gender and Sexuality in Nature and People***. Berkeley: University of California Press, 2009.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. ***Florentine Codex***. DIBBLE, Charles E. y ANDERSON, Arthur J.O. (trads.). Santa Fe y Salt Lake City: The School of American Research and The University of Utah Press, 13 Vols., 1950-82.

SCHMIDT, Robert A. y Barbara L. VOSS. ***Archaeologies of sexuality***. London: Routledge, 2000.

VANCE, Carole (ed.). ***Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality***. London: Routledge, 1994.

VENDRELL, Joan. **"El debate esencialismo-constructivismo en la cuestión social"**. En: CAREAGA, Gloria y CRUZ, Salvador (coords.). ***Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis***. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, H. Cámara de Diputados LIX Legislatura y Miguel Ángel Porrúa, 2004. p. 35-64.

WEEKS, Jeffrey. ***Sexuality***. London: Routledge, 1986.

DISCAPACIDAD Y DESORIENTACIÓN CORPORAL COMO METÁFORAS DE LA TRANSGRESIÓN SEXUAL ENTRE LOS NAHUAS PREHISPÁNICOS

Miriam López Hernández
Jaime Echeverría García

INTRODUCCIÓN

En la plástica mesoamericana encontramos varios personajes -divinos y humanos- con características peculiares que rompen con la representación usual de la figura humana, pues muestran deformidad en sus extremidades inferiores o ausencia de una de ellas y torcimiento de su cuerpo. A partir de la correlación entre la iconografía y la información escrita se deduce que dichas características están delatando un comportamiento inmoral y transgresor, principalmente en materia sexual: adulterio, homosexualidad o embriaguez que lleva a cometer faltas sexuales, como el incesto. Esto también nos permite pensar en el vínculo que existe entre un cuerpo humano sin tacha ni defecto y un comportamiento moral.

La relación que establecemos entre inmoralidad y discapacidad física también nos conduce al hecho monstruoso, el cual se caracteriza precisamente por la conjunción de la deformidad física y la "deformidad moral".[21] Los antiguos nahuas dieron muy buenos ejemplos de lo monstruoso con los gigantes y algunas divinidades, cuyo cuerpo revelaba su condición de inmoralidad.

Para los nahuas, como otros grupos mesoamericanos, el cuerpo revistió una gran importancia y constituyó un lenguaje. En él se podía leer la condición y calidad de la persona. Las expresiones y movimientos corporales indicaban el grado de humanidad de la misma: aquélla que daba gritos y corría de un lado para otro contrastaba radicalmente con la persona que hablaba de forma moderada y que caminaba en línea recta y calmadamente (Sahagún, *Florentine Codex*, 1950-82, lib. VI, cap. XXII:121-122; 2002, tomo II, lib. VI, cap. XXII:576). Asimismo, la perforación del séptum para insertar un canutillo, que era una señal de nobleza entre nahuas y mixtecos (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. LXI:271, cap.

[21] Sobre lo monstruoso en esta cultura *véase* Echeverría, 2009:61-89.

LXIX:320-321, cap. LXXXII:395; *Códice Nuttall*, 1974:lám. 52), se oponía a la misma costumbre entre los hombres huastecos, quienes utilizaban el canutillo como un objeto de ornato (Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX:969). El comportamiento tenía su asiento material en el cuerpo, y éste remetía al terreno simbólico, por ejemplo, el torcimiento del pie era metáfora de la transgresión sexual.[22]

En este artículo centramos principalmente la mirada en los nahuas, pero retomamos ejemplos de otras culturas precolombinas para sustentar nuestras hipótesis. Igualmente nos hemos apoyado en datos etnográficos de varios grupos indígenas con el mismo fin. Esto nos ha mostrado la persistencia de elementos ideológicos pasados.

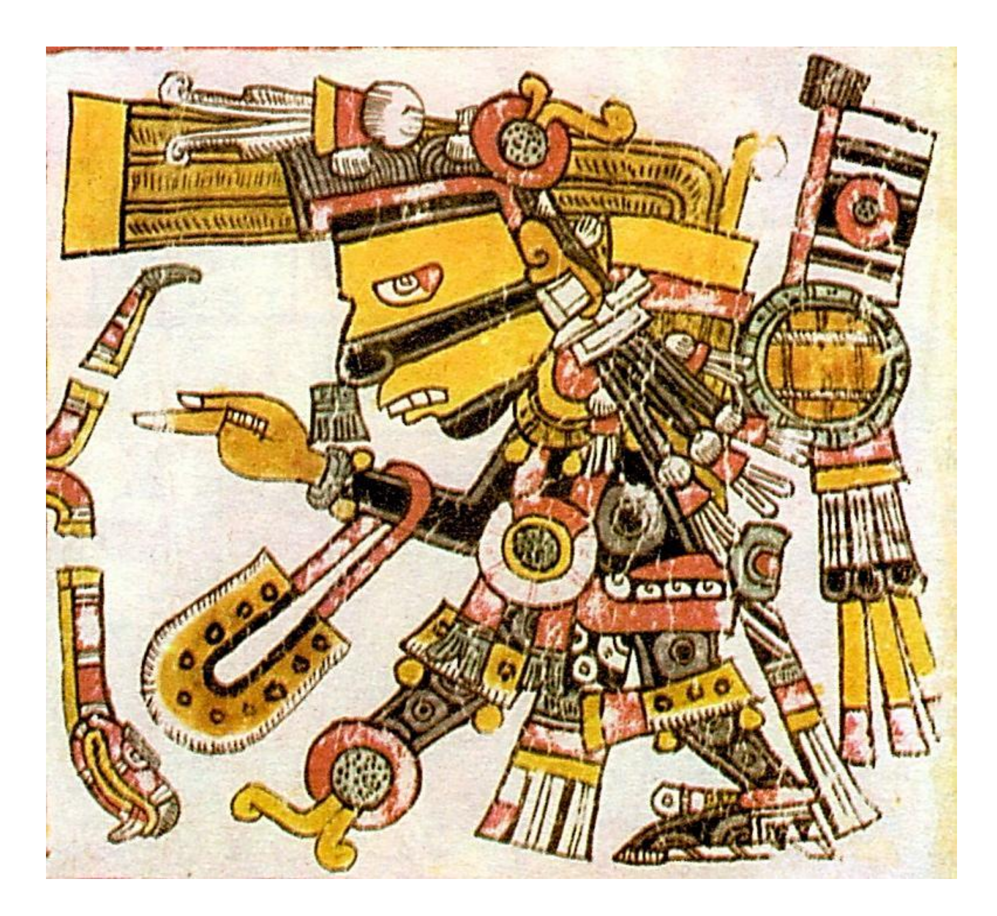


Fig. 1 El pie de Tezcatlipoca aparece sustituido por un espejo de obsidiana en distintas ilustraciones de códices (*Códice Borgia,* 1993:lám. 21).[23]

[22] Más ejemplos al respecto se encuentran en López Hernández, 2009:150-162, 260-266.

[23] *Códice Borgia*, 1993: láms. 17, 21, 35, 36, 41, 69; *Códice Fejérváry-Mayer*, 1967: láms. XXXIII (XII), XLIV (I):253, 275; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, lám. IV, (3v):17; *véase* Olivier, 2004:104-105.

DEFORMIDAD O FALTA DE MIEMBROS INFERIORES

Fray Bartolomé de Las Casas (1967, tomo II, lib. III, cap. CCXXXIX:522) y fray Juan de Torquemada (1975, tomo IV, lib. XII, cap. XI:124) señalan que en el área maya un dios llamado Chin implantó el acto homosexual. Tal dios, que lleva otros nombres como Cu, Maran y Cavil, cometió esta transgresión con otra deidad para mostrar a los humanos cómo se debía realizar e inducirlos en esta práctica. Justamente, K'awil es el nombre de la deidad maya conocida como dios K quien tiene su pie izquierdo reemplazado por una serpiente (Freidel, *et al.*, 1993:46).

Para el Altiplano Central tenemos a una deidad similar, y la más ejemplar: Tezcatlipoca (fig. 1), cuyo pie o pierna es arrancado por el monstruo de la tierra (Las Casas, 1967, tomo I, lib. III, cap. CXXII:644), metáfora de la mutilación de su órgano sexual. Este cercenamiento es signo de la transgresión sexual (Olivier, 2004:423, 470, 471, 476). También se habla de la falta cometida en el mítico Tamoanchan, la cual produjo la expulsión de los dioses y su descenso a la tierra (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, lám. XXIII (19r):222-223). Y no es inverosímil imaginar que después de esa caída Tezcatlipoca haya quedado tullido, siendo así distinguido físicamente como principal contraventor (Olivier, 2004:421).

Guilhem Olivier (*ibid*.:420) menciona que seres sobrenaturales afligidos por deformidades en los miembros inferiores tenían relación con espacios inquietantes dominados por la presencia de Tezcatlipoca. Entre estos seres están los gigantes,[24] nombrados en náhuatl *quinametin* (singular, *quinametli*), personajes que habitaron al principio de los tiempos y que fueron destruidos.[25] Además de sus dimensiones sobrehumanas, estuvieron investidos de comportamientos ilícitos. Se menciona que debido a "algunos graves pecados que ellos cometieron" fueron castigados y acabados (Alva Ixtlilxochitl, 1997a, tomo I, 2a relación:418).

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (2002, cap. III:31), los gigantes fueron creados por los dioses durante el primer Sol regido por Tezcatlipoca. A su término, tal divinidad se transformó en jaguar y devoró a los gigantes. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945:5) narran que los *hueytlacame* (hombres grandes) fueron destruidos en el segundo Sol, Ocelotonatiuh. Igualmente, la *Leyenda de los Soles* (2002:175) ubica en el primer Sol Nahui

---

[24] Varias historias y crónicas sobre los indios de Nueva España afirman la existencia de los gigantes, y como prueba de ello estaban los numerosos restos de huesos de grandes proporciones, que desde la época de Mariano Veytia ya se afirmaban ser de animales extintos (Durán, 2002, tomo I, cap. II:66; Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XIII:208; Acosta, 2006, lib. VII, cap. III:361; Torquemada, 1975, tomo I, lib. I, cap. XII:54; Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XII:106, nota 1).

[25] Con base en sus atribuciones, los gigantes pueden ubicarse en dos clases: los constructores de grandes pirámides -como la de Cholollan y las del Sol y la Luna en Teotihuacan (*Hystoyre du Mechique*, 2002, cap. XI,:163; Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX:974; Muñoz Camargo, 2000:116), y aquéllos que son abordados en el presente trabajo como transgresores.

Ocelotl a los gigantes devorados; mientras que para la *Hystoyre du Mechique* (2002:145), los *quinametin* fueron devorados y destruidos por bestias salvajes y temblores en el Sol de Noche, *Yohualtonatiuh*. Por último, Alva Ixtlilxochitl (1997b, tomo I:264-265) señala que en el tercer Sol, *Tlacchitonatiuh* (*sic*), Sol de Tierra, un gran temblor de tierra tragó a los gigantes en un año *ce tecpatl*. [26]

Aunque el orden de aparición de los Soles donde existieron gigantes no es igual en todos los textos citados, se presenta la constante -excepto en uno- de ser devorados por bestias salvajes, esto es, ocelotes, durante la noche o durante un eclipse solar, y para dos fuentes, también intervienen temblores. Estos datos permiten reafirmar el vínculo que se establece entre Tezcatlipoca y los gigantes, pues aquél interviene en su destrucción.

Entre las características de tales personajes se menciona que andaban desnudos y con el cabello suelto y desgreñado, eran perezosos y en nada se ocupaban. El estado de ebriedad era común en ellos, ya que sabían fabricar el pulque.[27] Igualmente se menciona que eran soberbios (Durán, 2002, tomo I, tratado I, cap. II:66; Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. III:20, cap. XII:105, cap. XIII:108). El aspecto más notable de su comportamiento fue la práctica de la homosexualidad. Fray Diego Durán (2002, tomo I, tratado I, cap. II:66) comenta que vivían con "modos nefandos". Mariano Veytia (1944, tomo I, lib. I, cap. XIII:108) es más explícito sobre este asunto:

…habiéndoles faltado enteramente las mujeres a los gigantes, aun antes de la llegada de estas naciones, se habían entregado desenfrenadamente al pecado de la sodomía: y aunque estas gentes [olmecas y xicalancas] llevaban mujeres no las apetecían aquellos bárbaros por más que los hombres se las ofrecían y entregaban a sus propias mujeres e hijas por libertarse del daño.[28]

Los indígenas del Perú también les relataron a los españoles sobre la existencia de los gigantes, y les explicaron que por sus grandes "pecados" y, en especial, el "contra natura", fueron consumidos por el fuego que provino del cielo.[29]

Además de su gran tamaño,[30] los gigantes tenían poca estabilidad para mantenerse en pie debido a una deformidad en sus extremidades inferiores, por

---

[26] En otro documento, Fernando Alva Ixtlilxochitl (1997c, tomo II, cap. I:7) ubica al Sol de Tierra, *Tlalchitonatiuh*, como el segundo Sol.

[27] Respecto al consumo excesivo de alcohol como desencadenante de faltas sexuales *véase* López Hernández, 2009:119-132.

[28] Los huastecos actuales también atribuyen actitudes homosexuales a los gigantes (Alcorn, 1984:60).

[29] Garcilaso de la Vega, 1995, tomo II, lib. IX, cap. 9:581-582; Lizárraga, 2002, lib. I, cap. IV:55; Anello Oliva, 1998, lib. I, cap. II, fol. 40:44-45; Acosta, 2006, lib. I, cap. XIX:59; Torquemada, 1975, tomo I, lib. I, cap. XII:53.

[30] Eran "hombres tan grandes, que tenían tanto uno de ellos de la rodilla abajo como y un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuese de buena estatura, y que sus miembros conformaban con la grandeza de sus cuerpos tan

eso la manera que tenían de saludarse era "no se caiga usted", porque el que se caía ya no se levantaba (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:5).[31] Asimismo, una de las formas de llamar a los gigantes fue *quinametin tzocuilhicxime* (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. I:7), términos que pueden traducirse como "los gigantes de pies de jilguero",[32] lo cual hace referencia a la malformación de estos personajes que consiste en tener las extremidades muy delgadas. Actualmente, entre los nahuas de Pajapan se cuenta que unos gigantes velludos, nombrados "Chilobos", presentan dificultades para caminar, pues "tienen los pies para atrás" (García de León, 1969:296).

La violación de la norma física humana de los gigantes estaría vinculada a sus comportamientos ilícitos; de ahí que su muerte se viera como inevitable: los que se salvaron de ser destruidos durante los Soles fueron exterminados posteriormente por los habitantes de Puebla y Tlaxcala.[33] Como se observa, en el pensamiento mesoamericano tener un defecto en las extremidades inferiores o la ausencia de una pierna o pie simboliza una transgresión moral (embriaguez) o sexual, como en el caso de Tezcatlipoca (Olivier, 2004:423). Asimismo, el dios purépecha Tares Upeme está cojo por haber sido expulsado del cielo tras emborracharse (*Relación de Michoacán*, 1989, 2ª parte, cap. XXII:133).

Por otra parte, entre los quiché de Momostenango la expresión "quemar su pierna" (*c'atic rakan*) es una metáfora del adulterio cometido por una persona casada con un virgen de cualquier sexo (Tedlock, 1992:110).[34] Eva Hunt (1997:102) nos proporciona otro dato al respecto. Los cuicatecos llaman a los

---

disformes, que era cosa monstruosa ver las cabezas, según eran grandes, y los cabellos, que les allegaban a las espaldas" (Garcilaso de la Vega, 1995, tomo II, lib. IX, cap. IX:581).

31 En su análisis de los folios 70 fte. y vto. y 71 fte del *Códice Matritense de la Academia de la Historia,* Pablo Escalante (2004b:263-264) reporta que cuando algún *tlatoani pilli* se encontraba en alguna parte del camino con otro igualmente *tlatoani pilli* se decían: "¡No vaya yo a empujarte, mi venerable *pilli*!, te fatigaste, ahora ven aquí". Luego le dice: "¡No te vayas a caer, mi venerable *pilli*, mi hermanito!". Asimismo, entre los *macehualtin*, cuando se encontraban en el camino se decían: "No te vayas a caer, ¡mi hermanito! Ven aquí, ¡mi hermanito! No te vaya a empujar". El investigador señala que estos saludos podrían ser simplemente la inquietud por algún daño que se pudiera ocasionar la persona, o también pudieran representar la preocupación de que una caída podría generar desequilibrios. Valdría la pena profundizar en el significado de caerse.

32 Alfredo López Austin (1996, I:266) traduce el término *tzocuilicxime* como "los que tienen patas de jilguero".

33 Durán, 2002, tomo I, tratado I, cap. II:66-67; Acosta, 2006, tomo I, lib. VII, cap. III:361; Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II:7-8; Torquemada, 1975, tomo I, lib. I, cap. XIII:53-54; Veytia, 1944, tomo I, lib. I, cap. XIII:108.

34 Para Olivier (2004:425), la equivalencia lingüística entre la cremación de la pierna y la falta sexual constituye un argumento suplementario a favor de su hipótesis relativa al origen de la mutilación de Tezcatlipoca, debida a una transgresión sexual. La expresión "quemar su pierna" nos recuerda los relatos actuales de brujas, o *tlahuepoche*, en los cuales, al darse cuenta el marido que su esposa no se va a acostar, se levanta y ve la pierna de ésta junto al fogón; inmediatamente el hombre la toma y la mete al fuego, con lo cual la bruja regresa a su casa. La ausencia de la mujer durante la noche puede implicar que está adulterando, mientras que la pierna junto al fogón indica su transformación en ave (síntesis de varios relatos recopilados por los autores en las comunidades nahuas de Xolotla y Mamiquetla, en Pahuatlán, Puebla, enero, julio y diciembre de 2010; *véase* también Galinier, 1990:627-628).

homosexuales "caminantes invertidos", relacionado este caminar diferente con los pies torcidos que connotan excesos sexuales.[35]

En este punto cabe señalar que "los actos inmorales se equipararon con el movimiento en lugares peligrosos; por lo tanto, la persona inmoral es descrita como alguien que entra en estos lugares" (Burkhart, 1986:67). Aquellas personas que tuercen su camino[36] son comparados con el malvado (*tlahueliloc*) y con el que no es de corazón humano (*amo tlacayollo*). El personaje con los pies torcidos que se encuentra en la lámina 70r del *Códice Mendoza* (1964) (fig. 2) ilustra bien esta concepción:



Fig. 2 Vagabundo (*Códice Mendoza,* 1964, lám. LXXI (70r):147).

Esta figura corresponde al *xonecuilli*, "pie torcido", nombre que daban a los que tenían un pie torcido congénitamente (Robelo, 2001:818). El vagabundo de la ilustración tiene una discapacidad física que podría ser una analogía del torcimiento de su camino, es decir, el que no sigue una forma de vida acorde a lo

35 Los otomíes atribuían todas las malformaciones del pie a las influencias de la luna (Galinier, 1984:46). Asimismo, entre los nahuas la palabra *meztli* permitía establecer una relación entre la luna y la pierna o pie, pues a ambos se les designaba con la misma palabra (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 55v).

36 "Te has vuelto conejo, te has vuelto venado" (*In otitochtiac, in otimazatic*) (Sahagún, *Florentine Codex,* 1950-82, lib. VI, cap. XLIII:253) significaba adquirir características bestiales reflejadas en el no cumplimiento de los mandatos paternos y de la sociedad en general. Era aquel que no escuchaba consejo, que andaba de un lugar a otro sin asentarse, tal como lo hacen los animales montaraces contenidos en la metáfora. Era salirse de lo establecido.

señalado. Igualmente se nota el torcimiento en sus manos como otro indicador de inmoralidad.

Por otra parte, en el *Códice Vaticano B 3773* (1993), se muestra a una *cihuateotl* con los pies torcidos (fig. 3).[37] Estos pies probablemente aluden a las infidelidades pasadas (Klein, 2001:208), debido a que existía la creencia de que las dificultades del parto aumentaban si la mujer había cometido adulterio (*Costumbres, fiestas, enterramientos*…, 1945, fol. 363v:55). Si no confesaba y fallecía, seguramente su falta la seguiría una vez transformada en deidad. En los *Primeros Memoriales* (Sahagún, 1997, fol. 271r:122) se observa una lista temprana de atributos de las deidades nahuas, en donde se lee que la única característica dada a las *cihuateteo* es *tetlaximaliztli*: adulterio.



Fig. 3 Cihuateotl (*Códice Vaticano B* 3773, 1993:lám. 79).

Completando la serie de personajes con malformación en las extremidades inferiores, las cuales aluden a la inmoralidad sexual, se encuentra Xolotl, cuyo

[37] Eduardo Matos Moctezuma y Luis Alberto Vargas (1972:95-97, 100) sugieren que la deformidad de los pies de la *cihuateotl* corresponde a lo que se conoce en medicina como pie equinovaro, mismo padecimiento que también se encuentra presente en dos personajes de los murales de Atetelco en Teotihuacan.

nombre significa literalmente "el del pie hecho bola" (López Austin y García Quintana, en Sahagún, 2002, tomo III, glosario:1348), y que es identificado como el dios de los gemelos (*Códice Telleriano-Remensis,* 1964, lám. XXIV (19v):225), los deformes y los monstruos (Seler, 1980, tomo I:29; tomo II:79),[38] tres aspectos que son parte de lo mismo.



Fig. 4 Xolotl-Nanahuatzin (*Códice Borgia*, 1993:lám: 10).

Una de las representaciones de Xolotl es en figura de perro (*Códice Vaticano B* 3773, 1993:láms. 29, 93), a veces con garras de águila (*Códice Borgia,* 1993:lám. 65). En otro aspecto, Xolotl es asimilado con Nanahuatzin, aquél que se arrojó al fuego para convertirse en Sol (Sahagún, 2002, tomo II, lib. VII, cap. II:694-698), o más bien, es una advocación suya, como lo demostró Eduard Seler (1980, tomo I:30, 55, 148). En esta advocación, Xolotl comparte la pintura facial de Macuilxochitl, numen del placer, que corresponde a una mano extendida sobre la boca y mejilla. También tiene los miembros deformes y, en general, un "aspecto

[38] Xolotl también es el perro que se precipita del cielo a la Tierra; el que abre los caminos hacia el Mictlan; el que conduce al Sol al reino de los muertos y dios del juego de pelota (Seler, 1980, tomo II:221; Spranz, 1993:419).

patológico", en palabras de Seler, quien lo identifica a partir de la lámina 10 del *Códice Borgia* (fig. 4). Estas dos características de Xolotl-Nanahuatzin: pintura facial y extremidades deformes, de acuerdo con el estudioso alemán, muestran los excesos sexuales y sus graves consecuencias (1980, tomo I:30).

Al ser Xolotl dios de los gemelos, puede devenir al mismo tiempo en deidad de los monstruos debido a la naturaleza anormal que poseían aquéllos. Se creía que cuando la mujer daba a luz a cuates (*cocoa*),[39] éstos la devorarían o a su padre; por tal razón mataban a uno de los niños (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XIX:225-226; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLVIII:130). Cuando los gemelos -ávidos de calor- entraban a un *temazcalli* le hacían perder calor; si entraban al lugar donde se teñía el pelo de conejo, el color no salía bien, principalmente el rojo; igualmente, ante su presencia, los tamales no se cocían bien (Sahagún, 1969:93, 95,195).

Con base en estas concepciones, es posible que la palabra *xolotl*[40] se haya asociado con la idea de deformidad. La monstruosidad indicada en algunas figuras de Xolotl (*Códice Borgia*, 1993:láms. 10, 42) con un ojo colgando de la órbita (Seler, 1980, tomo I:144),[41] junto con el torcimiento de manos y pies probablemente representaron la transgresión y el castigo de ésta. Con la misma connotación de monstruosidad, el vocablo *xolotl* también se extendió a los jorobados y enanos de quienes se hacía servir Moctezuma Xocoyotzin, pues fueron llamados *xolome* -plural de *xolotl*- (Alvarado Tezozomoc, 1944, cap. CVIII:524).[42] En una glosa del *Códice Telleriano-Remensis* (1964, lám. XXIV (19v): 225) se resumen estas dos acepciones de Xolotl -como gemelo y como monstruo: se dice que Xolotl "era señor de los melliços y todas las cosas que nacían juntas, que nosotros decimos mellizos o cuando la naturaleza obra alguna cosa monstruosa fuera de lo acostumbrado".

Para Eduard Seler (1980, tomo I:148), Xolotl es el dios de los deformes y los monstruos por ser Nanahuatzin, el sifilítico, el buboso (Molina, 2004, sección náhuatl-español: fol. 63r). Atributos de esta divinidad como el rectángulo amarillo alrededor del ojo y el dibujo, ya mencionado, de una mano blanca en torno a la boca, son los propios de Macuilxochitl (*Códice Borgia*, 1993:lám. 48) (fig. 5), lo que

---

[39] La primera mujer que parió mellizos se llamó Coatl, motivo por el que los nahuas llamaban a éstos *cocoa* (Mendieta, 2002, tomo I, lib. II, cap. XIX:226; Torquemada, 1975, tomo III, lib. VI, cap. XLVIII:130). En la colosal escultura de Coatlicue, su cabeza es sustituida por dos cabezas de serpiente, hecho que podría indicar haber sido ella la madre de los primeros gemelos, otro elemento que se sumaría a la explícita monstruosidad de la diosa.

[40] Para Rafael Tena, Xolotl significa "monstruo, compañero" (*Hystoyre du Mechique*, 2002:149, nota 15).

[41] Deformidad física que no debe tomarse en sentido literal, sino como un símbolo de la falta moral.

[42] Tal concepto igualmente abarcó a los albinos, "quebrados y contrechos" y los que fueran "prodigios y raros en naturaleza" (Torquemada, 1975, tomo I, lib. III, cap. XXV:407-408).

demuestra, para el investigador alemán, que ésta es en realidad su auténtica naturaleza.

Las *cihuateteo*, que también son representadas con el ojo colgado de la órbita (fig. 3), como en el caso de Xolotl-Nanahuatzin; junto con Macuilxochitl, el resto de los *ahuiateteo* (dioses del placer), las *ixcuiname* -diosas que seducían a los hombres y los incitaban a cometer transgresiones-; y Ahuiteotl (dios de la voluptuosidad y del placer sexual), de quien se decía que castigaba a los hombres con enfermedades venéreas, conforman todo un complejo de dioses relacionados con la sexualidad en el ámbito del exceso. A partir de estos datos se infiere que Xolotl está vinculado con el exceso sexual y la falta (Seler, 1980, tomo I:148; tomo II:47).



Fig. 5 Macuilxochitl (*Códice Borgia*, 1993:lám. 48).

Al igual que Tezcatlipoca y las *cihuateteo*, Xolotl tiene una deformidad en una extremidad inferior, indicada en su propio nombre. Pero no sólo eso, como Xolotl-Nanahuatzin, todas sus extremidades están torcidas, mientras que otro signo de monstruosidad puede ser su ojo desprendido de la órbita.

Lo monstruoso está definido a partir de la deformidad sobre dos aspectos: uno, que de inmediato refiere al corpóreo; y otro, en donde éste se extiende al ámbito de la moral, predominantemente la moral sexual. Así, puede pensarse que la monstruosidad está vinculada con la transgresión sexual. Y cuando nos referimos a la malformación física debemos entenderla en términos del símbolo, el cual remite a una falta, ya sea la homosexualidad, el adulterio -esto es, la desviación de los límites de la sexualidad-, la vagancia o la embriaguez -que por su causa se cometen faltas sexuales: incesto, desnudez (*Anales de Cuauhtitlan*, 1945:9-10; Sahagún, 2002, tomo II, lib. X, cap. XXIX:975-976).

Para finalizar este apartado, mencionaremos el caso de las personas que se creía podían separarse de sus pies o de sus piernas, *mometzcopinque*, "las que se quitan la pierna". Eran mujeres nacidas en el signo *ce ehecatl*, un tipo de hechiceras quienes encantaban desencajándose las pantorrillas y articulando en su lugar unas de ave. Al parecer, la pantorrilla contenía una especie de fuerza vital (Sahagún, 2002, tomo I, lib. IV, cap. XXXI:405; *Códice Carolino,* 1967, núm. 20:21; López Austin, 1996, tomo I:185-186; Olivier, 2004:421). Igualmente persisten estas creencias en el malévolo personaje del *tlahuelpuchi* de la actual Tlaxcala (Nutini y Roberts, 1993:87-88) o del *tlahuepoche* en la Sierra Norte de Puebla (Montoya, 1964:103, 173-174), quien se cambia una pierna -la cual es dejada junto al fogón- por una de guajolote. Ya convertido en guajolote, chupa la sangre de los recién nacidos, principalmente, pero también de los adultos.

TORCIMIENTO DEL CUERPO

Al igual que los pies, también otras partes del cuerpo contorsionadas simbolizan desorden sexual y genérico. En la lámina 59 del *Códice Borgia* (fig. 6) vemos en el centro a un sacerdote (*tlamacazqui*) cuyo cuerpo está retorcido. Su *maxtlatl* puede tener varias interpretaciones: o bien la punta de éste es sustituida por la larga cola de un coralillo rojo, o bien su erección convierte a su miembro en una serpiente. Recordemos que, dentro de sus múltiples simbolismos, la serpiente se vinculaba con el pene (*Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, lám. LXXIII (54r):166; *Códice Borgia*, 1993:lám. 17). Igualmente, este coralillo pudiera guardar relación con las representaciones del adúltero en el *Códice Borbónico* (1993), lámina 17, y en las láminas 2 y 3 del *Códice Cospi* (1967), donde éste está acompañado del mismo animal.



Fig. 6 *Tlamacazqui* en medio de dos mujeres (*Códice Borgia*, 1993:lám. 59).

El sacerdote aparece entre dos figuras femeninas, idénticas en su peinado y en la corona de flores blancas, *izquixochitl*. Sin embargo, la mujer de la izquierda está completamente vestida, bajo el brazo sostiene un quetzal y con su otra mano tiene agarrado por los cabellos al *tlamacazqui*, lo que significa que lo ha capturado o que lo reclama para sí, es decir, es su mujer legítima. La otra mujer está prácticamente desnuda, su cuerpo también está contorsionado, los símbolos de la guerra dibujados de su lado la identifican como una *ahuiani* o *maqui*, es decir, como prostituta, como una de las compañeras de los guerreros solteros (Torquemada, 1975, tomo III, lib. X, cap. XXXV:427), y la caricia liviana que le hace el *tlamacazqui* apunta claramente el papel que desempeña (Seler, 1980, tomo II:168).

De acuerdo con Cecelia Klein (2001:209), tanto el sacerdote como la *ahuiani* violan la composición simétrica que caracteriza a las parejas armoniosas, y la desorientación de sus cuerpos expresa los principios de desorden moral y la falta de dirección, característicos de los adúlteros.



Fig. 7 Ixnextli (*Códice Telleriano-Remensis*, 1964, lám. VII (11r):191).

La ilustración de Ixnextli en el *Códice Telleriano-Remensis* (1964, lám. VII (11r):191) (fig. 7) presenta a la diosa con la parte superior de su cuerpo torcida y en su mano sostiene el signo *cuitlatl*. La glosa que acompaña la pintura dice lo siguiente:

Pintanla lo mesmo que Eva como que esta siempre llorando y mirando a su marido Adan. Llámase Isnextli, que quiere decir los ojos ciegos con ceniza,[43] y es estos despues que peco en coger las rosas, y asi dicen que aora no pueden mirar al cielo y en recordamiento de esta holgança que perdieron ayunavan de ocho en ocho años esta cayda…

---

[43] Recordemos que caer en las cenizas era una expresión metafórica que designaba la caída en el pecado (Olmos, 1993, citado en Olivier, 2004:86). Pablo Escalante (comunicación personal, octubre 2008) considera que los nahuas, al tener relaciones sexuales en el piso, se manchaban la cara con la ceniza que allí encontraban, pues el fogón se encontraba en la misma habitación. Y al ver a una persona tiznada se podría pensar que acababa de tener sexo. Así, el adjetivo "ceniza de la cara", *ixnextli*, tendría una estrecha relación con la sexualidad. También recuérdese que a los homosexuales se les castigaba enterrándolos en ceniza (Alva Ixtlilxochitl, 1997c, tomo II, cap. XXXVIII:101; Torquemada, 1975, tomo I, lib. II, cap. LII:230).

La explicación del comentarista es muy sugerente, pues tomar rosas es un eufemismo de sus indiscreciones sexuales. Para reforzar esta característica de la diosa, se le presenta con un vaso con *cuitlatl* (suciedad, excrementos); mientras que en su otra mano sujeta el glifo del agua como las prostitutas del *Códice Florentino* (Sahagún, 1979, tomo III, lib. X, cap. XV: fol. 39v), lo cual alude que su llanto y su vergüenza derivan de una falta específicamente sexual (Escalante, 1996:404).



Fig. 8 Ixnextli (*Códice Borgia*, 1993:lám. 64).

Igualmente, el *Códice Borgia* (fig. 8) presenta a la diosa en una posición poco cómoda y su arreglo corresponde al de una mujer libertina: cabellera suelta y vistosas joyas (Escalante, 2004a:247). Asimismo, en la lámina 60 (fig. 9) del mismo códice se presenta una figura que porta la vestimenta de Xochiquetzal, o sea, el *quechquemitl* y la enagua, ambos de varios colores. Del lado posterior de sus dos brazos cuelgan las alas y la cola de un quetzal. Posiblemente, los gemelos que aparecen debajo de ella sean sus hijos.



Fig. 9 Figura con vestimenta de Xochiquetzal (*Códice Borgia*, 1993:lám. 60).

De las dos cabezas o caras que se muestran una es de una mujer, enmarcada por largos mechones de cabello, pero con los dientes y el rostro de una *cihuateotl*. Es importante mencionar nuevamente que el cabello suelto caracteriza su liviandad. El otro rostro es el de Tepeyollotl, corazón de los montes, advocación de Tezcatlipoca (Seler, 1980, tomo II:155).[44] La relación entre Xochiquetzal y Tezcatlipoca está indicada en las crónicas. Muñoz Camargo (1998, párr. 219-220:166) comenta que ella estuvo casada con Tlaloc hasta que Tezcatlipoca la raptó y se la llevó al noveno cielo, donde ella reside en Tamoanchan.

Susan Milbrath (1995:59-60) interpreta esta figura como ilustración de una hermafrodita. Posiblemente en el imaginario mexica se podría representar de esta manera la convergencia de los dos sexos. Su torcimiento corporal implicaría su transgresión al unir características de ambos.

---

[44] Guilhem Olivier (2004:515) la identifica como Ilamatecuhtli-Tepeyollotl.

Por otro lado, Pablo Escalante (1996:411) explica que las figuras que aparecen semidesnudas, extendiendo los brazos hacia arriba y hacia los lados con las manos abiertas (fig. 8), no sólo están vinculadas con una vida sexual licenciosa, sino que incluso podrían representar gozo.

El historiador (*ibid*.:410) señala que en las listas de pueblos tributarios que aparecen en la *Matrícula de Tributos* y en el *Códice Mendoza* se incluye el toponímico de Ahuilizapan (fig. 10), actual Orizaba. El significado de la palabra nahua es “en el agua del gozo o la alegría” (*ahuiliztli*). El glifo toponímico es representado mediante un recipiente con agua y un hombre en su interior que figura la alegría: la manera en que este hombre escenifica tal emoción es levantando los brazos en un ademán expansivo, hacia arriba y hacia los lados, con las manos completamente abiertas, mostrando los dedos estirados (*Códice Mendoza,* 1964, lám. L (48r):105).



Fig. 10 Toponímico de Ahuilizapan (*Códice Mendoza*, 1964, lámina L (48r):105).

De acuerdo con Escalante (1996:410-411), no hay duda de que esta postura quiere expresar el término *ahuiliztli*, y de que el ademán sea una convención para representar el gozo. A pesar de que no hay escenas prehispánicas de alegría para valorar la transformación del estereotipo, existen elementos para considerar que esta postura en la figura 8 -agregamos la figura 6- representaría el goce sexual. Esto lo sustenta con la comparación de la raíz *ahuiliztli*, “alegría, gozo” y *ahuilnemiliztli*, que el *Vocabulario* de Molina (2004, sección náhuatl-español: fol. 9v) lo registra como “vida carnal o luxuriosa”, lo cual remite de inmediato a la idea de vida licenciosa en el terreno sexual. El estudioso considera que si, efectivamente, la raíz de ambos términos es la misma, cabe

esperar que haya también una identidad en los trazos que se utilizan para representar el gozo y la actitud de las mujeres que viven disipadamente, acaso gozosamente.

Además de esta postura -levantando los brazos a los lados y con manos abiertas-, consideramos que la posición del cuerpo contorsionado y la cabeza ladeada o en dirección opuesta a las piernas y los pies, acentúa el carácter transgresor -en materia sexual- del personaje representado (figs. 6-9).



Fig. 11 Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui (*Códice Vaticano B 3773*, 1993:lám. 39).

CEGUERA

La ceguera es otro de los castigos aplicados a las transgresiones sexuales. Con esta discapacidad encontramos a Itztlacoliuhqui, de quien se decía era señor del "pecado" y de la ceguedad, uno de los dioses que "pecó" en el paraíso (*Códice Telleriano-Remensis,* 1964, lám. XVIII (16v):213; *Códice Vaticano Latino A 3738*, 1964, lám. XXXVII (24v):91) (figs. 11,12). En Tamoanchan, Tezcatlipoca sedujo a

Xochiquetzal, Tlazolteotl, Cihuacoatl o Itzpapalotl, siendo el fruto de esta unión Cinteotl-Itztlacoliuhqui (Olivier, 2000:340). En este caso, el hijo es quien carga con la transgresión sexual que cometió su padre al padecer ceguera. A la par, esta divinidad era una advocación de Tezcatlipoca (Olivier, 2004:225).

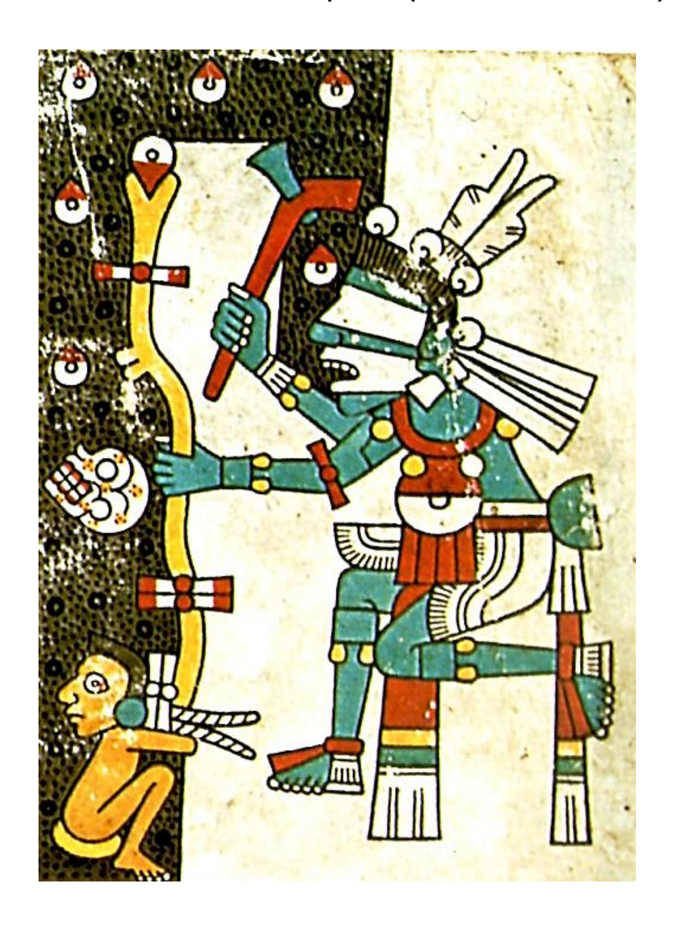


Fig. 12 Tezcatlipoca-Itztlacoliuhqui (*Códice Fejérváry-Mayer*, 1967, lám. XXVII (28):241).[45]

Otra de las diosas transgresoras vinculada con la ceguera es Itzpapalotl. El *Códice Telleriano-Remensis* (1964, lám. XXII (18v):221) y el *Códice Vaticano Latino A 3738* (1964, lám. XLIII (27v):103) la ubican como una de las diosas transgresoras del mítico lugar Tamoanchan.[46] En sus representaciones (fig. 13) se exhibe con un sujeto con los ojos vendados, quien simboliza las consecuencias de la transgresión acaecida en tal lugar. Asimismo, el árbol sangrante alude a dicha falta.

[45] Representaciones similares se encuentran en la lámina XII (33) del *Códice Fejérváry-Mayer* (1967:253); el *Códice Cospi* (1967, lám. XII (12):25); y el *Códice Laud* (1964, lám. XII (13):341).
[46] *Véase* también *Códice Borbónico* (1993:lám. 15), *Códice Borgia* (1993:lám. 66) y *Tonalamatl Aubin* (1981:lám. 15).



Fig. 13 Itzpapalotl (*Códice Borgia,* 1993:lám. 66).[47]

Para Alfredo López Austin (1999:84), los dioses al ser expulsados de aquel lugar sufrieron la pérdida de la capacidad visual como consecuencia de su falta, en la que impera el aspecto sexual. Al ser divinidades transgresoras, tanto Tezcatlipoca como Itztlacoliuhqui e Itzpapalotl estarían relacionados con la ceguera o con individuos vendados. Para Guilhem Olivier (2004:219) esta característica se explica por el paso de una condición a otra. Las faltas van acompañadas de una pérdida de poder simbolizada en la disminución de las facultades visuales.

La relación entre ceguera y transgresión sexual también la encontramos entre los mayas yucatecos, para quienes arrancar los ojos era “castigo antiguo para los amancebados” (P. Pérez, en Barthel, 1968:95, nota 54). Mientras que un mito lacandón narra que Hachäkyum, el dios creador de los hombres y las estrellas, no quiso que los hombres vieran qué hacía en la lejanía con Nuestra Señora. Así que tomó los ojos de los hombres, los tostó en el comal y los volvió a colocar en las órbitas. Por esta razón, los hombres quedaron reducidos en su capacidad visual (Bruce, 1974:128-132).

Varios grupos nahuas actuales hablan de un padecimiento en los ojos provocado por la transgresión sexual. En la comunidad de Mamiquetla, en el

[47] *Véase* también *Códice Vaticano B 3773,* 1993:lám. 63.

municipio de Pahuatlán, se escucha hablar de la enfermedad *ixtlazolmiqui*, literalmente “morir de basura de los ojos”, en donde una persona sexualmente inmoral puede enfermar a un recién nacido por medio de su presencia: al cargarlo o visitarlo, manifestándose el mal a través de lagañas. En Tepoztlán, si el padre ha cometido adulterio y llega “caliente” a su casa, al niño se le pueden infectar los ojos (Lewis, 1968:156).

Las figuras de la ceguera (*ixpopoyotl*) y el tullimiento (*cocototztli*) fueron bastante frecuentes en los discursos morales nahuas. Estas metáforas indicaban la condición de inmoralidad y perversión en que vivía la persona, así como lanzarse al precipicio, meterse en el lazo y en la trampa, y la pobreza, expresada mediante los andrajos (Sahagún, 1993, lib. VI, cap. VII, fol. 22r:45). Tales figuras también representaban el castigo que Tezcatlipoca mandaba a las personas que vivían en estado de transgresión (*ibid.*, lib. VI, cap. VII, fol. 24r:49). Bajo el nombre de Ipalnemohuani castigaba al orgulloso y obstinado en el mal, quien lo hacía enojar, y por consecuencia lo cegaba o le torcía la pierna o la mano (García Quintana, 1978:61). Cuando se maldecía y deseaba la muerte al *tlatoani* que no hacía bien su oficio, se le preguntaba a Tloque Nahuaque -otro nombre de Tezcatlipoca- si acaso le aplicaría un “gran castigo” (*in huey quahuitl in huey tetl*)[48] como tullimiento, ceguera y podredumbre (Sahagún, 1995, lib. VI, cap. VI, fol. 21r:37, 42).

CONCLUSIÓN

La deformidad o ausencia de miembros inferiores, el torcimiento corporal y la ceguera fueron indicadores de desorden, desequilibrio e inmoralidad, aspectos relacionados con la sexualidad. La malformación y la discapacidad física, concebidas de manera simbólica, se presentan como consecuencia de una falta en el terreno sexual, la cual observamos principalmente en la pictografía y en los mitos.

Sin embargo, no olvidemos que en los *huehuetlatolli* (palabra antigua) estas metáforas remiten al ámbito de la moral y del comportamiento en general. Tanto dioses como humanos compartieron estas marcas de la transgresión. Los segundos padecerían tullimiento y ceguera al cometer una falta y recibir un castigo divino por ello.

De esta manera, en el cuerpo convergen los símbolos culturales, y es a través de él que se pueden conocer las concepciones más profundas de un grupo, como el orden que le dan al cosmos y su ideología. Por ello, estos seres que

[48] *In quahuitl in tetl*, “el palo, la piedra”, es un difrasismo que indica el castigo.

violan la norma física humana implican en su corporeidad el estado de su moral, y su deformidad es delatora de su circunstancia.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Joseph de. ***Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios***. O'GORMAN, Edmundo (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ALCORN, Janis B. ***Huastec Mayan Ethnobotany****.* Austin: University of Texas Press, 1984.

ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando. ***Compendio histórico del reino de Texcoco***. En: O'GORMAN, Edmundo (ed.). ***Obras históricas****.* México: Instituto Mexiquense de Cultura, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo I, 1997a. p. 415-521.

________.***Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España***. En: O'GORMAN, Edmundo (ed.). ***Obras históricas****.* México: Instituto Mexiquense de Cultura, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo I, 1997b. p. 262-393.

________.***Historia de la nación chichimeca***. En: O'GORMAN, Edmundo (ed.). ***Obras históricas****.* México: Instituto Mexiquense de Cultura, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo II, 1997c. p. 7-263.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando. ***Crónica mexicana****.* Notas de Manuel Orozco y Berra. México: Editorial Leyenda, 1944.

Anales de Cuauhtitlan*.* En: ***Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles****.* Primo Feliciano Velázquez (trad.). México: Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta Universitaria, 1945. p. 3-68.

ANELLO OLIVA, Giovanni. ***Historia del Reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la compañía de Jesús***. GÁLVEZ PEÑA, Carlos M. (ed.). Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1998.

BARTHEL, Thomas S. **“Demonios murciélago mesoamericanos”**. En: ***Traducciones mesoamericanistas***. México: Sociedad Mexicana de Antropología, tomo II, 1968. p. 79-105.

BRUCE, Robert D. ***El libro de Chan K’in***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.

BURKHART, Louise Marie. **“The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico”**. New Haven: Tesis de doctorado en filosofía, Universidad de Yale, 1986.

Códice Borgia. Los templos del cielo y de la oscuridad, oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia. ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Marteen y REYES GARCÍA, Luis (eds.). Edición facsimilar. México y Graz: Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck Verlagsanstalt Graz, 1993.

Códice Borbónico*. *Manuscrito mexicano de la biblioteca del palais bourbon: Libro adivinatorio y ritual ilustrado. PASO Y TRONCOSO, Francisco del (ed.). Edición facsimilar. México: Siglo XXI Editores, 1993.

Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina, presentación de Ángel María Garibay K. ***Estudios de Cultura Náhuatl***. 1967, Vol. 7, p. 11-58.

Códice Cospi. En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. IV, 1967. p. 5-49.

Códice Fejérváry-Mayer. En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. IV, 1967. p. 185-275.

Códice Florentino *véase* SAHAGÚN, 1979.

Códice Laud*.* En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. III, 1964. p. 315-409.

Códice Mendoza o Códice Mendocino*.* En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. I, 1964. p. 1-149.

Códice Nuttall*.* NUTTALL, Zelia (introd.). Reproducción del facsímil editado por el museo Peabody de la Universidad de Harvard. México: La Estampa Mexicana, 1974.

Códice Telleriano-Remensis. En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. I, 1964. p. 151-337.

Códice Vaticano B 3773. ***Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice Vaticano B***. ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Marteen y REYES GARCÍA, Luis (eds.). Edición facsimilar. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

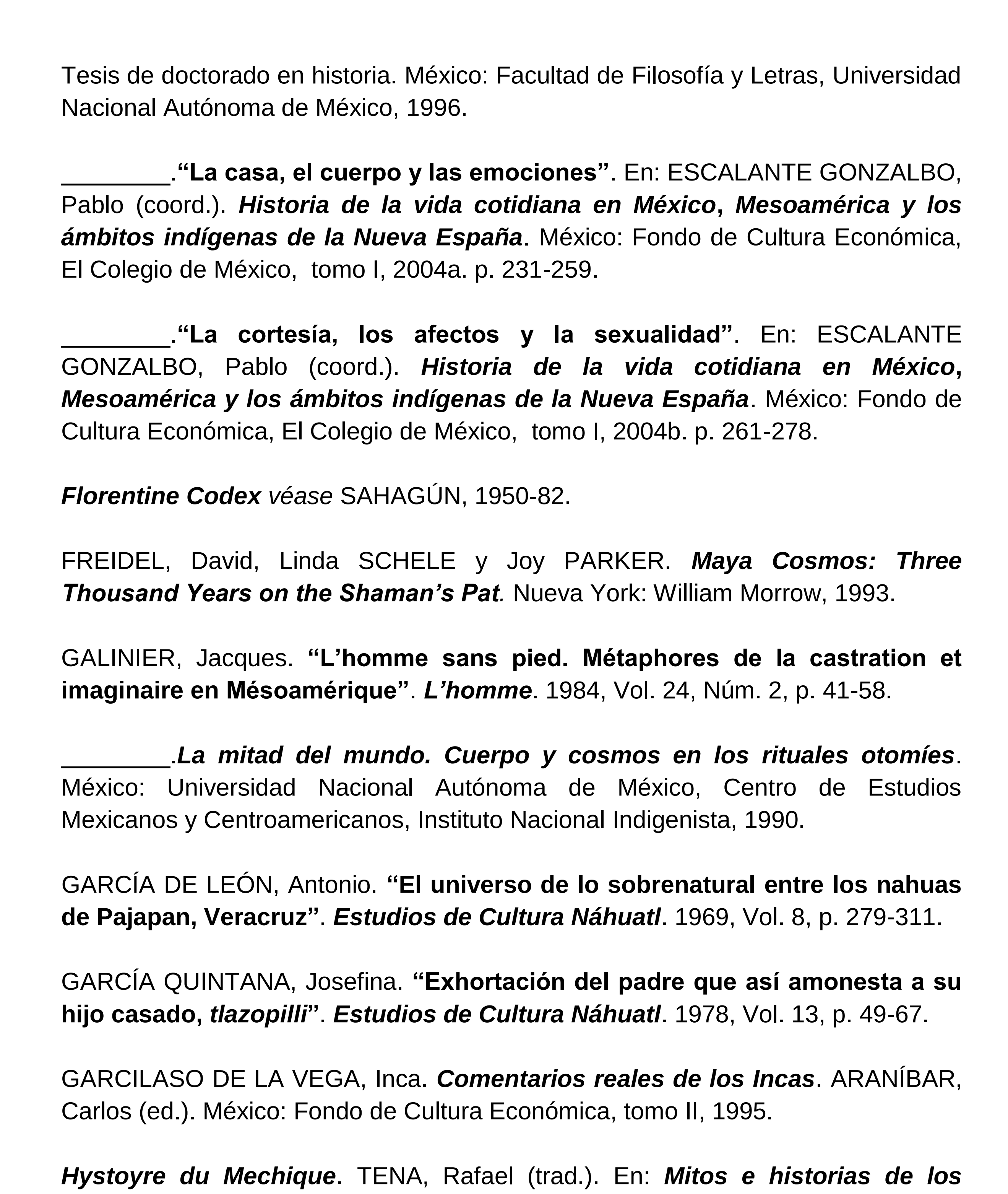
Códice Vaticano Latino A 3738. En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. III, 1964, p. 1-314.

Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*.* Publicado por Federico Gómez de Orozco. ***Tlalocan***. 1945, Vol. 2, p. 37-63.

DURÁN, fray Diego. ***Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 tomos, 2002.

ECHEVERRÍA GARCÍA, Jaime. **“Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”.** Tesis de maestría en antropología. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo. **“El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación en el valle de México en el siglo XVI”**.



Tesis de doctorado en historia. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

________.**"La casa, el cuerpo y las emociones"**. En: ESCALANTE GONZALBO, Pablo (coord.). ***Historia de la vida cotidiana en México*, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España***. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, tomo I, 2004a. p. 231-259.

________.**"La cortesía, los afectos y la sexualidad"**. En: ESCALANTE GONZALBO, Pablo (coord.). ***Historia de la vida cotidiana en México*, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España***. México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, tomo I, 2004b. p. 261-278.

Florentine Codex *véase* SAHAGÚN, 1950-82.

FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER. ***Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Pat.*** Nueva York: William Morrow, 1993.

GALINIER, Jacques. **"L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique"**. ***L'homme***. 1984, Vol. 24, Núm. 2, p. 41-58.

________.***La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. **"El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz"**. ***Estudios de Cultura Náhuatl***. 1969, Vol. 8, p. 279-311.

GARCÍA QUINTANA, Josefina. **"Exhortación del padre que así amonesta a su hijo casado, *tlazopilli*"**. ***Estudios de Cultura Náhuatl***. 1978, Vol. 13, p. 49-67.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. ***Comentarios reales de los Incas***. ARANÍBAR, Carlos (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, tomo II, 1995.

Hystoyre du Mechique. TENA, Rafael (trad.). En: ***Mitos e historias de los antiguos nahuas***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. p. 113-166.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. TENA, Rafael (trad.). En: ***Mitos e historias de los antiguos nahuas***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. p. 13-95.

HUNT, Eva. ***The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem***. Nueva York: Cornel University Press, 1997.

KLEIN, Cecelia F. **"None of the Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology"**. En: KLEIN, Cecelia (ed.). ***Gender in Pre-Hispanic America***. Washington: Dumbarton Oaks, 2001. p. 183-253.

LAS CASAS, fray Bartolomé de. ***Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla***. O'GORMAN, Edmundo (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tomos, 1967.

LEWIS, Oscar. ***Tepoztlán. Un pueblo de México****.* México: Editorial Joaquín Mortiz, 1968.

Leyenda de los soles*.* TENA, Rafael (trad.). En: ***Mitos e historias de los antiguos nahuas***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. p. 167-206.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de. ***Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile****.* BALLESTEROS, Ignacio (ed.). Madrid: Editorial Dastin, 2002.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. ***Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas***. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tomos, 1996.

________.***Tamoanchan y Tlalocan***. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam.**"Transgresiones sexuales entre los nahuas prehispánicos".** Tesis de maestría en antropología. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Luis Alberto VARGAS. **“Anomalías del pie en murales y códices prehispánicos”**. ***Anales de Antropología****.* 1972, Vol. IX, p. 95-103.

MENDIETA, fray Gerónimo de. ***Historia eclesiástica indiana***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, tomo I, 2002.

MILBRATH, Susan. **“Gender and Roles of Lunar Deities”**. ***Estudios de Cultura Náhuatl***. 1995, Vol. 25, p. 45-93.

MOLINA, fray Alonso de. ***Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana***. México: Editorial Porrúa, 2004.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús. ***Atla: etnografía de un pueblo náhuatl***. México: Departamento de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964.

MUÑOZ CAMARGO, Diego. ***Historia de Tlaxcala***. (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París). Paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. México: Gobierno del Estado de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

________.***Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala***. ACUÑA, René (ed.). México: El Colegio de San Luis, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.

NUTINI, Hugo G. y John M. ROBERTS. ***Bloodsucking witchcraft: an epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala***. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

OLIVIER, Guilhem. **“¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui”**. En: VEGA SOSA, Constanza (ed.). ***Códices y documentos sobre México***. Tercer Simposio Internacional. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000. p. 335-353.

________.***Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca***. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Primeros Memoriales *véase* SAHAGÚN, 1997.

Relación de Michoacán. CABRERO, Leoncio (ed.). España: Historia 16, 1989.

ROBELO, Cecilio A. ***Diccionario de Mitología Nahoa***. México: Editorial Porrúa, 2001.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. ***Florentine Codex***. DIBBLE, Charles E. y ANDERSON, Arthur J.O. (trads.). Santa Fe y Salt Lake City: The School of American Research and The University of Utah Press, 13 Vols., 1950-82.

________.***Augurios y abusiones***. Introducción, notas y comentarios de Alfredo López Austin. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969.

________.***Códice Florentino***. México: Secretaría de Gobernación, 3 Vols., 1979.

________.***Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas del libro sexto del Códice Florentino***. Paleografía, versión, notas e índice por Salvador Díaz Cíntora. México: Pórtico de la Ciudad de México, 1993.

________.***Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino***. Introducción, versión, notas e índice de Salvador Díaz Cíntora. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

________.***Primeros Memoriales****.* Paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés por Thelma Sullivan, completado, revisado y con adiciones por H. B. Nicholson. Norman: University of Oklahoma, 1997.

________.***Historia general de las cosas de la Nueva España***. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 3 tomos, 2002.

SELER, Eduard. ***Comentarios al Códice Borgia***. México: Fondo de Cultura Económica, 2 tomos, 1980.

SPRANZ, Bodo. ***Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica***. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TEDLOCK, Barbara. ***Time and the Highland Maya***. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

Tonalamatl Aubin**. **El tonalamatl de la colección de Aubin: antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de París (Manuscrit mexicains n. 18-19). Presentación de Mercedes Meade de Angulo, estudio introductorio de Carmen Aguilera, diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduard Seler. México: Estado de Tlaxcala, 1981.

TORQUEMADA, fray Juan de. ***Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra***. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Serie de historiadores y cronistas de Indias: 5, tomos I, III, IV, 1975.

VEYTIA, Mariano. ***Historia antigua de México***. México: Editorial Leyenda, tomo I, 1944.

LA VAGINA DENTADA O EL MIEDO A LA CASTRACIÓN ENTRE LOS AZTECAS

Nicolas Balutet

INTRODUCCIÓN

La castración física constituía un miedo corriente entre los aztecas como en numerosos pueblos del continente americano. Se percibía a través del mito de la vagina dentada que presenta el órgano genital femenino como una boca llena de dientes castradores susceptibles de devorar el pene (Báez-Jorge, 2000a; 2000b; 2008; Carr-Gingerich, 1982). Frente a este peligro de emasculación, los hombres adoptaron algunas medidas cuya función no era sino "domesticar a la mujer", para retomar una expresión de Jacques Galinier (1984a: 47-48; 1994: 116): limado o tinte de los dientes *de arriba* ya que se consideraban el sexo femenino y la boca como dos orificios semejantes (Galinier, 1976:7; Amrhein, 2001:68); o desfloración de las vírgenes por los chamanes o los héroes míticos (Olivier, 1997:300; Galinier, 1984b:160).

Me propongo analizar aquí al llamado "monstruo de la tierra", Tlaltecuhtli, así como al *tecpatl* o cuchillo de silex que, en mi opinión, remiten simbólicamente a la vagina dentada entre los aztecas. Intentaré mostrar luego que tanto Tlaltecuhtli como el *tecpatl* pueden relacionarse con las diosas que pertenecen a lo que llamé el "Complejo Cihuacoatl" (Balutet, 2008).

1. TLALTECUHTLI, EL "MONSTRUO DE LA TIERRA"

A) EROS

Para los aztecas, existe una relación evidente entre la tierra y el sexo femenino como lo subraya Alfredo López Austin (1988:93), al recordar que una palabra náhuatl que significa "sexo" es *tlalticpacayotl*, que puede traducirse por "lo que es propio de la superficie de la tierra". Alessandro Lupo (1995:103) reconoce asimismo en la vieja expresión náhuatl *itech naci in Tlaltecuhtli*, el verbo *itech naci* que significa "tener una relación sexual con una mujer" y el nombre de la divinidad terrestre Tlaltecuhtli. Esta relación existe entre los otomíes actuales para los que "copular" se dice *nt'eni hoi*, "jugar en la tierra" o "sembrar" (Galinier, 1997:238).

Ocurre lo mismo entre los zoque-populocas (Báez-Jorge, 2008: 96). Por otra parte, Tlaltecuhtli se parece a un sapo. Ahora bien, entre los mayas, en el Caribe y en numerosos lugares de México, el sapo remite al aparato genital femenino (Wassen, 1934: 629-635; Wren-Spencer-Hochstetler, 2001:262-263).

Asimismo, la tierra aparece a veces metonimizada por una cueva, y numerosos son los elementos que respaldan la comparación de la cueva con el útero no sólo entre los aztecas sino en toda Mesoamérica. Los aztecas y otros pueblos mesoamericanos consideraban así Tollan, el lugar mítico asociado a las siete cuevas primordiales, como el punto central de emergencia y, por lo tanto, de nacimiento, de sus culturas (Bonor Villarejo, 1989:27). Un informante de Bernardino de Sahagún (1962-1975:118) explicó también al franciscano que "*en nosotras* [las mujeres] *hay una cueva cuya única función es esperar lo que se da, cuya única función es recibir*". Notaremos por otra parte las relaciones paronímicas que existen en náhuatl entre *oztotl*, "cueva", y *otzyotl*, "embarazo", *otztli*, "embarazada" (Molina, 1970:78-79). Esta relación sigue vigente en el área maya donde la palabra tzotzil *ch'en*, "cueva", se utiliza para describir la vagina (Stone, 1995: 79), o en la región mixteca donde la expresión *soco usha* puede traducirse a la vez por "Siete Cueva" o "Siete Útero" (Monaghan, 2001:297). Los huaves actuales (istmo de Tehuantepec) establecen asimismo una relación evidente entre la tierra y el nacimiento. No sólo la placenta y el cordón umbilical son enterrados en la tierra sino que, durante el rito que acompaña inmediatamente el nacimiento, la comadrona pronuncia las palabras siguientes: "*Ahora que el parto está terminado, el niño se presentó frente al mundo: al nacer cayó en la sagrada tierra bendita*" (Lupo, 1995:105).

B) TÁNATOS

A los aspectos fecundadores, Tlaltecuhtli añade un evidente carácter mortífero como lo revelan las láminas de los códices *Telleriano-Remensis*, *Borbónico*, *Borgia* y *Magliabechiano* donde aparece con una boca carnicera, garras, cuchillos de silex y calaveras en las articulaciones (figs. 1-4). No nos sorprenderá, por lo tanto, que en los códices *Selden* y *Laud* y en la obra de Diego Durán se represente la cueva de los orígenes, Chicomoztoc, con dientes (figs. 5-7). Entre los otomíes actuales, la entrada en la cueva se hace de todas formas por una puerta dentada (Galinier, 1976:8).



Fig. 1 Representación de *Tlaltecuhtli* (*Códice Borbónico,* lám. 14).



Fig. 2 Representación de *Tlaltecuhtli* (*Códice Telleriano-Remensis,* lám. 20).



Fig. 3 Representación de *Tlaltecuhtli* (*Códice Borgia*).

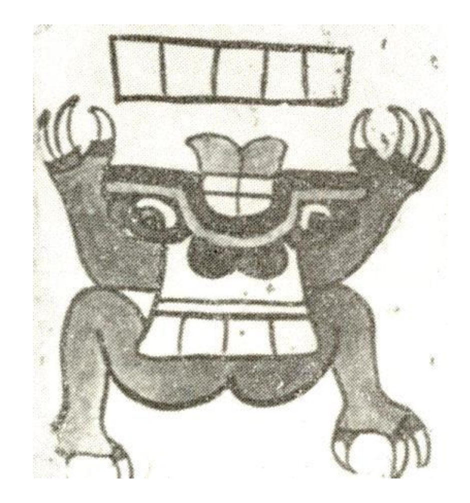


Fig. 4 Representación de *Tlaltecuhtli* (*Códice Magliabechiano,* lám. 104r).

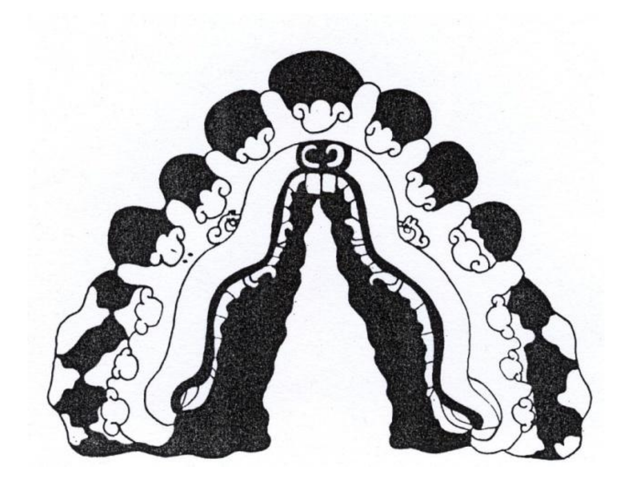


Fig. 5 Representación de la cueva Chicomoztoc (*Códice Selden*).

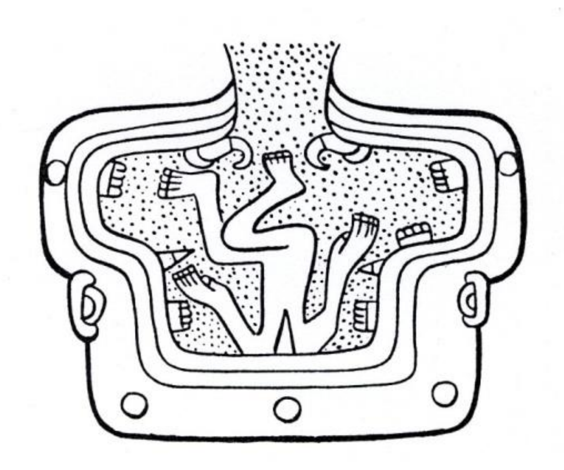


Fig. 6 Representación de una cueva (*Códice Laud*).



Fig. 7 Representación de la cueva Chicomoztoc (*Historia de las Indias de Nueva España* de Diego Durán).

Las características mortíferas de la tierra se vuelven a encontrar en la escultura (Matos Moctezuma, 1997:25-27; Alcina Franch, 2001:665-675), lo que confirman, por otra parte, la *Historia de México* (1965:108), al recordar que "*dos dioses, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecuhtli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, coma bestia salvaje*"; y Jerónimo Mendieta (1945:87), que escribe que "*a la tierra tenían por diosa, y la pintaban como rana fiera con bocas en todas las coyunturas llenas de sangre, diciendo que todo lo comía y lo tragaba*". Estos dos testimonios recuerdan la descripción de Mictlantecuhtli, el Señor del Infierno, durante el entierro del emperador Tizoc en 1486, donde habría aparecido llevando en las espaldas, los codos, el vientre y las rodillas unas caras con ojos reflejantes y terroríficos: "*en cada hombro traía una cara con sus ojos de espejos, y en los codos, sendas caras, y en la barriga otra cara, y en las rodillas, sus ojos y caras* […] *y estaba tan feo y abominable que no lo osaban mirar de temor*" (Durán, 1967: 312).

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1973: 26) explica también que Tlaltecuhtli se confunde con el pez-cocodrilo Cipactli: "*Después todos los cuatro dioses juntos, hicieron del peje Cipactli la tierra a la cual dijeron Tlatecuhtli y píntalo como dios de la tierra tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él*". Ahora bien, los informantes de Sahagún (Armet, 1997:14) lo describen también con rasgos mortales: "*es grande, y largo, y gruesso. Tiene pies y manos, y grandes uñas, y alas, y cola larga y llena de gajos como un ramo de árbol, hiere con la cola y mata y corta con ello lo que qujere, como peces, y tragalos viuos, y*

aun personas traga desmenuça con los dientes, tiene en la cara y dientes como de persona” y “*Tiene cola: su cola está dentada* […] *Su comedor le sirve como macana* […] *Golpea cosas, golpea personas, corta cosas. Engulle cosas, engulle gente, se llena la boca de cosas, lleva metidas las cosas entre los dientes como si fuera un cesto, engulle cosas enteras, repetidamente, engulle cosas enteras, muele cosas, machaca cosas*”. Esta idea de que la tierra se asocia a la muerte procede quizás del hecho de que “*además de ser procreadora, es también el destino último de todo lo que es caduco: en las vísceras, las cosas muertas son descompuestas y transformadas en una nueva vida*” (Lupo, 1995:187).

2. EL *TECPATL*

A) EROS

El *tecpatl* o cuchillo de silex es responsable, por su parte, del nacimiento de los dioses como lo recuerda Juan de Torquemada (1975:38): “*Dijeron que esta diosa* [Citlanicue] *había parido en el Cielo muchos hijos y después de todos estos partos había parido un navajón o pedernal que en su lengua llaman Tecpatl de lo cual admirados y espantados los otros Dioses, sus hijos acordaron de echar del Cielo al dicho navajón y así pusieron por obra y que cayó en cierta parte de la tierra llamada Chicomoztoc, que quiere decir Siete Cuevas; y que luego salieron de él mil y seiscientos dioses y diosas*”. El *tecpatl* es también la imagen de los hijos de la diosa Cihuacoatl según aparece en los textos de Bernardino de Sahagún y Diego Durán:

Dicen también que traía [Cihuacoatl] una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella y poníase en el tianguis entre las otras mujeres, y desapareciendo dejaba allí la cuna. Cuando las otras mujeres advertían que aquella cuna estaba allí olvidada, miraban lo que estaba en ella, y hallaban un pedernal como hierro, de lanzón, con que ellos mataban a los que sacrificaban. En esto entendían que fue Cioacoatl la que lo dejó allí (Sahagún, 1979: 2v°-3r°).

Para tener ocassion de matar mas onbres y comer carne humana vsauan los endemoniados sacerdotes deste tenplo de un ardid satanico y era que si bien que se passauan los ocho dias que no sacrificauan ninguno buscauan vna cuna a cuestas al mercado y yndustriabanla que en llegando se fuese a la mas principal joyera que alli huuiese. La yndia tomaua su cuna y entraua en el mercado y llegauase a la mas principal mercadera que alli hauia y entregauale la cuna rogandole le guardase aquella cuna con aquel niño hasta que boluiese. La joyera se encargaua del niño y la otra se yba y no boluia mas por la cuna esta otra como bia que se tardaua y que era ya ora de yrse y que no boluia por su nino y que o hauiendo mamado todo el dia no lloraua ni chistaua, desenuoluia la cuna y allaua en ella el cuchillo del sacrificio hijo de Cihuacoatl. En biendolo hechauan fama que la diossa hauia benido y aparecido en aquel tianguiz y traido su hijo para mostrar la hanbre que tenia y para reprender el descuido que hauia en los señores de dalle de

comer y los sacerdotes mostrando lagrimas y sentimiento decian que echauan menos el cuchillo y yban por el y traianlo con gran reuerencia al tenplo (Durán, 1995: 137).

Es interesante notar, asimismo, que el año "1 Tecpatl" marca el inicio de la peregrinación de los aztecas desde Aztlan (1116), la fundación de Tenochtitlan (1324) o la fundación de la monarquía con Acamapichtli (1376) (Alcina Franch, 2004:118). Se dice también que "1 Tecpatl" corresponde al año de nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec en 1168 (Graulich, 1997:169-170). Por fin, en la lámina 49a del *Códice de Viena*, el niño Nueve Viento está atado, por su cordón umbilical, a una vagina dibujada en un cuchillo (Milbrath, 1988:155) (fig. 8), y encontramos numerosas representaciones del *tecpatl* en el corazón de las representaciones de cuevas, símbolos del útero (fig. 9), así como en la lámina 31v del *Códice Vaticano A* que representa la primera pareja humana acostada bajo una manta pintada con los colores del jade que remite al coito (Seler, 1988:66) (fig. 10). De hecho, en *El Ritual de los Bacabes*, el silex se llama "órganos genitales" (Graulich, 2005:366).

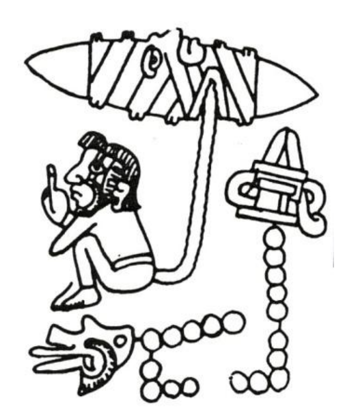


Fig. 8 Nueve Viento atado, por su cordón umbilical, a una vagina dibujada en un *tecpatl* (*Códice de Viena,* lám. 49a).

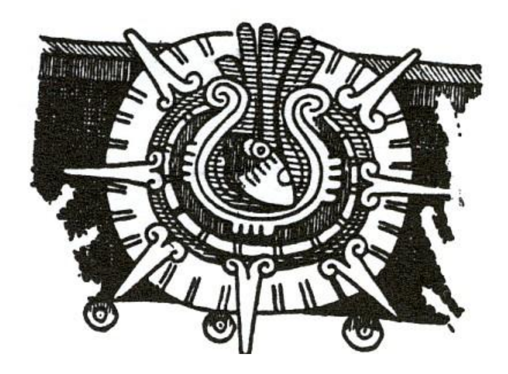


Fig. 9 Representación de un *tecpatl* en una cueva (*Códice Borgia,* lám. 18).

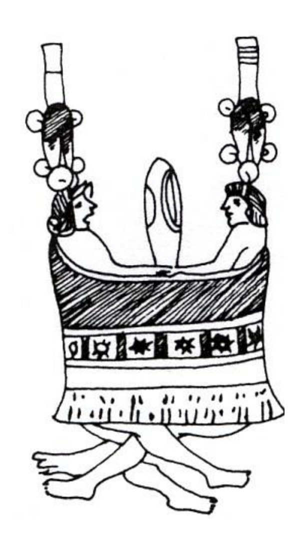


Fig. 10 Primera pareja humana con un *tecpatl* (*Códice Vaticano A,* lám. 31v).

B) TÁNATOS

Además de su aspecto fecundador, el *tecpatl* es un potente símbolo castrador como lo muestra la lámina 14 del *Códice Borgia* en la que se ve el pie, símbolo del pene, del dios Iztli, avatar de Tezcatlipoca, reemplazado o devorado por un cuchillo de piedra (fig. 11). En un relato otomí actual de San Pedro Tlachichilco, el silex se asocia también a la amputación-castración en el cual la piedra sirve para destruir el sexo masculino (Galinier, 1976:15-17). El cuchillo es también una imagen de la Luna cuyo nombre calendárico es Nahui Tecpatl o “Cuatro Cuchillo”. Ahora bien, la luna focaliza las imágenes relacionadas con la castración porque es la divinidad de la carencia: de la luna llena a la conjunción, es comida poco a poco y percibida entonces como castrada para luego aparecer como castradora (Galinier, 1984a:47-48).

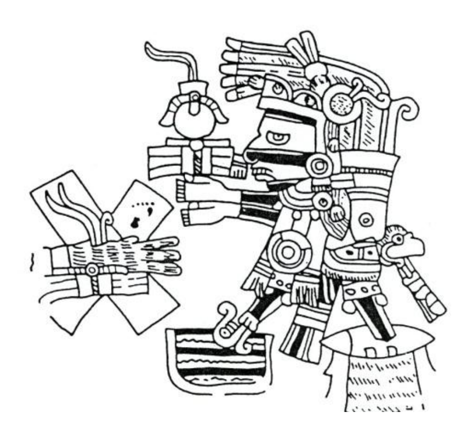


Fig. 11 Pie de Iztli reemplazado por un cuchillo (*Códice Borgia,* lám. 14).

3. LAS DIOSAS DEL “COMPLEJO CIHUACOATL”

Tanto Tlaltecuhtli como el *tecpatl* que, por otra parte, forma parte de las características del “monstruo de la tierra”, vehiculan las ideas opuestas de vida y muerte propias del mito de la vagina dentada. Asimismo, no dejan de recordar las imágenes de las diosas del “Complejo Cihuacoatl”.

A) GEMELARIDAD CON EL “COMPLEJO CIHUACOATL”

Notamos en efecto en estas deidades la presencia recurrente de dientes que aparecen dentro de una boca entreabierta como si las diosas estuvieran gritando (figs. 12-15). De esta boca dentada sale a veces un *tecpatl*. No resulta sorprendente por lo tanto que se consideren a las mujeres que nacían bajo el signo *Ce Tecpatl* como varoniles: “*Y dizque las mujeres que entonces nacían eran dueñas de corazones viriles, eran hábiles para todo*” (Sahagún, 1953-82:77). Por otra parte, la postura alargada que parece al mismo tiempo de frente y de espalda en una contorsión imposible, con los brazos y las piernas tendidas y dobladas, desvelando calaveras en las articulaciones y garras en las extremidades, el aspecto feroz marcado por la boca con dientes prominentes de donde sale un *tecpatl* son elementos que revelan una gemelaridad entre Tlaltecuhtli y los avatares de la “Mujer Serpiente”.



Fig. 12 Representación de Tlazolteotl (*Códice Fejérváry-Mayer,* lám. 41).



Fig. 13 Representación de Cihuacoatl (*Códice Veitia,* lám. 17r).



Fig. 14 Representación de Cihuacoatl (*Códice Magliabechiano, lám. 45r*).



Fig. 15 Representación de Itzpapalotl (*Códice Telleriano-Remensis,* lám. 18v).

En la *Historia de México* (1965:108), Tlaltecuhtli aparece como una diosa que, a veces, lloraba de noche: "*Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto si no era regada con sangre de hombres*". Ahora bien, estos llantos pueden recordar los de Cihuacoatl, descrita por Durán (1980:171) como la diosa que deseaba más hombres sacrificados, que lloraba, eso sí, por otra razón, por volver a encontrar a sus hijos: "*En su tiempo del mismo Motecuzoma, el diablo que se nombraba Cioacoatl, de noche, andaba llorando por las calles de México, y lo oían todos diciendo: Oh hijos míos, guay de mí, que ya os dejo a vosotros*" (Sahagún, 1979:2v-3r).

El *Canto de Teteo Inan* del *Teocuicatl* relaciona directamente a Tlaltecuhtli con Itzpapalotl (Saurin, 1999:72), lo que no resulta sorprendente en la medida en que, como lo apunta Guilhem Olivier (2004:112), el nombre de Itzpapalotl remite a la obsidiana, *itztli*, una roca volcánica relacionada con la tierra y el inframundo entre los pueblos mesoamericanos.

Por otra parte, la relación entre la tierra y las deidades que tienen una relación con el nacimiento (las Cihuateteo, Tlazolteotl, Toci, Chimalma, etc.) se explica mejor al saber que el cuerpo del "monstruo de la tierra" permitió la creación de toda la naturaleza: "*todos los dioses* […] *ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas*" (*Historia de México*, 1965:108).

Por fin, sabemos que Tlaltecuhtli se parece mucho al dios Tlaloc hasta tal punto que es difícil a veces distinguirles en algunas representaciones. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1973:26) hasta llega a atribuir a Tlaltecuhtli la función de esposo de Chalchiuhtlicue mientras que es Tlaloc quien suele desempeñar esta función: "*Y para criar al dios y a la diosa del agua se juntaron todos cuatro dioses a Tlaltecuhtli y a su mujer Chalchiuhtlicue, a los cuales criaron por dioses del agua, y a éstos se pedía, cuando tenían de ella necesidad*". Ahora bien, Tlaloc comparte varios puntos en común con Cihuacoatl y su complejo. Diego Durán (1980:125) nos relata así que el templo de la "Mujer Serpiente", el Tlillan, se parecía a una cueva en la cual se encontraban "*todos los ídolos de la tierra ataviados como cerros-tlaloque con sambenitos de papel*". A ejemplo de varias diosas del "Complejo Cihuacoatl", Tlaloc aparece también en bastantes representaciones con adornos ofidios, y en particular, una lengua bífida.

B) EL FALISMO DE LAS DIOSAS

Dicha relación entre estas diosas y Tlaltecuhtli y el *tecpatl* no debe sorprender en la medida en que, como la castración producida por la vagina dentada que priva al hombre del símbolo de su potencia, las divinidades del “Complejo Cihuacoatl” se meten todas en el terreno de los hombres, apropiándose del falismo masculino y trasgrediendo por lo tanto el papel reservado a las mujeres en la sociedad azteca que consistía en actividades domésticas (Sahagún, 1988:383-384; 1962-1975:172-201; Motolinía, 1903:40; *Códice Mendoza*, 1877:155-159; Mendieta, 1945:122; Chávez, 1986:64; Saurin, 1995:60).

Todas son mujeres guerreras. Tlazolteotl lleva escudo, flechas y propulsor y captura prisioneros (figs. 16-18), una descripción que volvemos a encontrar en Chimalma (*Leyenda de los Soles*, 1945:124) cuyo propio nombre procede asimismo de *chimalli*, “escudo redondo” y de *ma*, el apócope de *mama* “cargar” (Lalaurie, 1998:55). Xochiquetzal fue, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1973: 89), la primera mujer guerrera muerta en el combate: “*ponen que suchizicar mujer de piciciutecli, hijo del primer hombre, murió en la guerra, y fue la primera que murió en la guerra, y la más esforzada de cuantas murieron en ella*”. Se notará también que, en la lámina 19 del *Códice Cospi*, lleva un escudo mientras que se la representa en los códices *Telleriano-Remensis*, *Borbonicus*, *Vaticanus A* y *B* y *Borgia* con un traje de plumas de águila: un símbolo guerrero (figs. 19-23). Itzpapalotl es también una deidad agresiva y su nombre suele utilizarse como patronímico de los guerreros. Lleva garras y plumas de águila que no dejan ninguna duda acerca de su carácter marcial (González Torres, 1995:49) (figs. 24-28). En un estudio reciente, Guilhem Olivier (2004:111) identificó asimismo una de la lámina 20 del *Códice Laud*, que Marteen Jansen y Ferdinand Anders habían subtitulado “*Urubú. Mujer guerrera y conquistadora*”, como una representación de Itzpapalotl (fig. 29). Lleva un adorno nasal cuadrado que sólo se encuentra en las representaciones de Itzpapalotl. Por fin, cabe notar con Olivier (2004:113) y Aguilera (2000:35) que Itzpapalotl comparte con Mixcoatl, arquetipo del guerrero y del cazador, relaciones iconográficas: cuerpo pintado con rayas blancas y rojas, bandas de piel pegadas en los brazos y los pies, banda roja que ciñe la cabeza y collar de mosaico de turquesas.

Por fin, si Cihuacoatl aparece como una guerrera en el himno que la caracteriza en el *Teocuicatl* (Sahagún, 1985:300-301), su carácter masculino aparece también en el *maxtlatl* que lleva en las láminas 21v del *Códice Telleriano-Remensis* y 18 del *Tonalamatl Aubin* (figs. 30-31). Tlazolteotl lleva otro en las láminas 74 del *Códice Vaticano B* y 13 del *Tonalamatl Aubin* (figs. 32-33).

Además, muchas de estas diosas dejan escapar de la entrepierna una serpiente, asociada al pene entre los aztecas (figs. 34-37).



Fig. 16 Representación de Tlazolteotl (*Códice Borgia,* lám. 63).

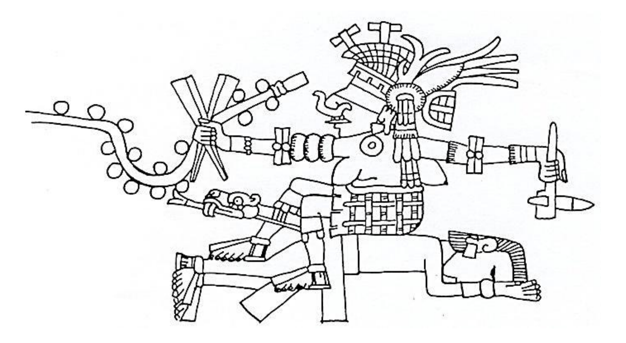


Fig. 17 Representación de Tlazolteotl (*Códice Laud,* lám. 39).



Fig. 18 Representación de Tlazolteotl (*Códice Borgia,* lám. 55).

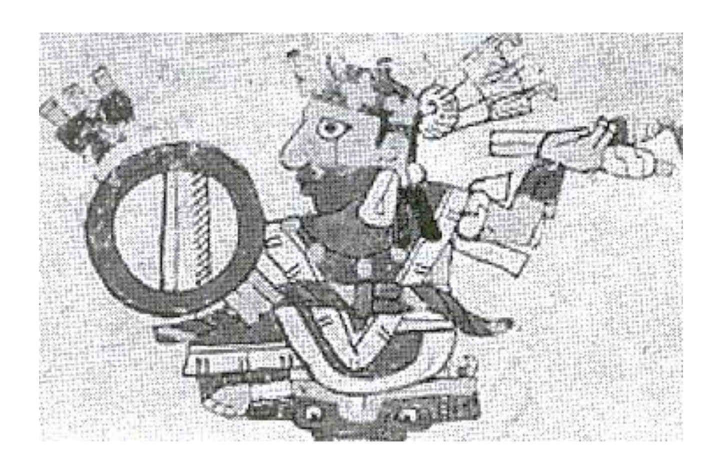


Fig. 19 Representación de Xochiquetzal (*Codex Cospi,* lám. 19).



Fig. 20 Representación de Xochiquetzal (*Códice Telleriano-Remensis,* lám. 22v).



Fig. 21 Representación de Xochiquetzal (*Codex Vaticano A,* lám. 31v).

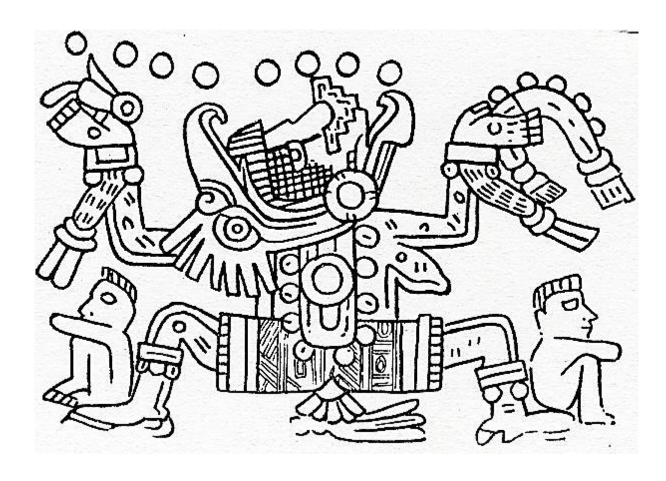


Fig. 22 Representación de Xochiquetzal (*Códice Vaticano B*).

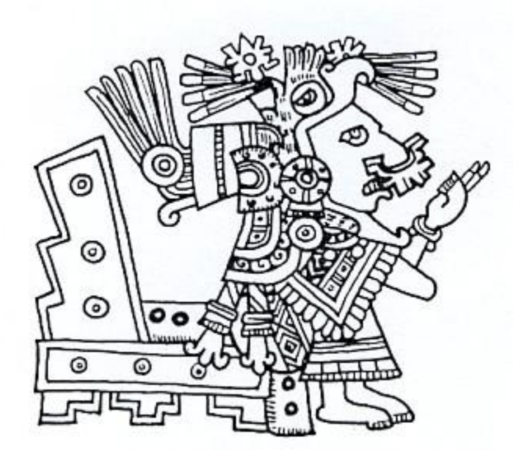


Fig. 23 Representación de Xochiquetzal (*Códice Borbónico,* lám. 19).



Fig. 24 Representación de Itzpapalotl (*Tonalamatl Aubin,* lám. 15).



Fig. 25 Representación de Itzpapalotl (*Códice Borbónico,* lám. 15).



Fig. 26 Representación de Itzpapalotl (*Códice Porfirio Díaz,* lám. 38).



Fig. 27 Representación de Itzpapalotl (*Códice Borgia,* lám. 11).



Fig. 28 Representación de Itzpapalotl (*Códice Borgia,* lám. 66).



Fig. 29 Representación de Itzpapalotl (*Códice Laud,* lám. 20).



Fig. 30 Representación de Cihuacoatl (*Códice Telleriano Remensis,* lám. 21v).



Fig. 31 Representación de Cihuacoatl (*Tonalamatl Aubin,* lám. 18).



Fig. 32 Representación de Tlazolteotl (*Códice Vaticano B,* lám. 74).



Fig. 33 Representación de Tlazolteotl (*Tonalamatl Aubin,* lám. 13).



Fig. 34 Representación de Xochiquetzal (*Códice Borbónico,* lám. 30).



Fig. 35 Representación de una *tzitzimitl* (*Códice Magliabechiano,* lám. 72r).

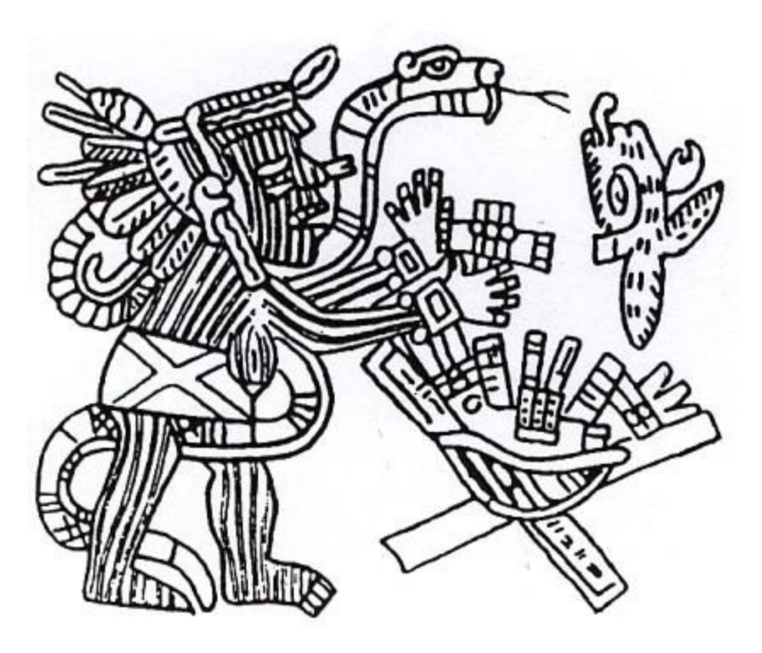


Fig. 36 Representación de Tlazolteotl (*Códice Fejérváry-Mayer,* lám. 17).

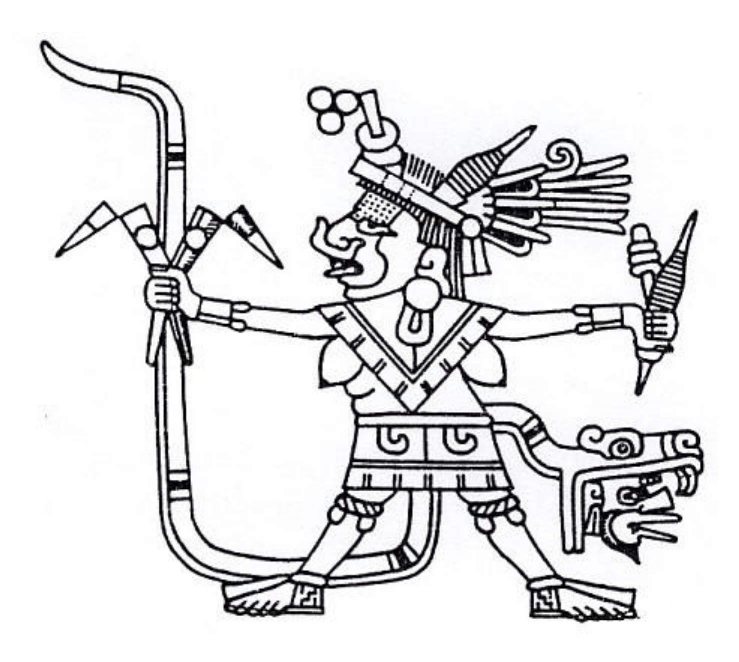


Fig. 37 Representación de Tlazolteotl (*Códice Vaticano B,* lám. 22).

CONCLUSIÓN

El mito de la vagina dentada, mezcla de eros y tánatos, remite al miedo masculino a la castración. Tlaltecuhtli y el *tecpatl* que, según mi análisis, simbolizan este mito, recuerdan también las imágenes de las diosas del "Complejo Cihuacoatl". Ahora bien, el carácter fálico de dichas deidades les confiere un estatus ambiguo que parece relacionar su transgresión de género con otra, la homosexualidad. En mi último libro (Balutet, 2008:109-157) y un artículo reciente (2009), intenté mostrar, en efecto, que los hombres aztecas arrostraban un miedo tenaz: el de la inversión sexual. Aunque tenían a las mujeres bajo su yugo, temían perder dicha supremacía que los relegara a un papel inferior, subalterno, débil, pasivo, y desplegaron por lo tanto un aparato ritual catártico que daba fe de su angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abren, en mi opinión, la puesta en escena de la victoria masculina sobre las mujeres. No sólo los guerreros vencen a la mujer fálica encarnada por Cihuacoatl sino que el joven dios del maíz, arquetipo de todos los hombres, que nace en aquel momento, logra adquirir, al cabo de seis meses (veintena Tlacaxipehualiztli), el emblema de la potencia masculina y acceder a su estatus de hombre "verdadero" mientras que estaba amenazado por la influencia castradora de su madre. ¿No sería el mito de la vagina dentada otra manifestación de este miedo a la homosexualidad entre los aztecas?

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen. **“Cihuacoatl, diosa otomí”**. ***Estudios de Cultura Otopame***. 2000, Vol. 2, p. 29-43.

ALCINA FRANCH, José. **“Tlaltecuhtli y Tlaloc en el inframundo mexica”**. En: CALVO PÉREZ, Julio (ed.). ***Contacto interlingüístico e intercultural en el mundo hispano***. Valencia: Universidad de Valencia, Tomo 2, 2001. p. 665-675.

________.“*Tecpatl* y la Vagina Dentada”. En: LESBRE, Patrick y VABRE, Marie-José (eds.). ***Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest***. Paris: L’Harmattan, 2004. p. 117-126.

AMRHEIN, Laura. ***An Iconographic and Historic Analysis of Terminal Classic Maya Phallic Imagery***. Richmond: Virginia Commonwealth University, 2001.

ARMET, Laurence. ***Le calendrier nahuatl: de la mythologie à l’iconologie***. Toulouse: Universidad de Toulouse-le Mirail, 1997.

BÁEZ-JORGE, Félix. ***Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los pueblos indios de México***. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2000a.

________.“Kauymalí y las vaginas dentadas (aproximación a la mitología huichol desde la perspectiva de un héroe civilizatorio)”. En: NAVARRETE, Federico y OLIVIER, Guilhem (eds.). ***El héroe entre el mito y la historia***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000b. p. 265-284.

________.*El lugar de la captura. Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*, Veracruz: Ed. del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

BALUTET, Nicolas. ***Homosexualité et imaginaire sexuel chez les Aztèques***. Oxford: Archaeopress, 2008.

________.“La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas”. ***Contribuciones desde Coatepec***. 2009, Núm. 16, p. 49-76.

BONOR VILLAREJO, Juan. ***Las cuevas mayas: simbolismo y ritual***. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1989.

CARR, P. y W. GINGERICH. **"The vagina Dentata Motif in Nahuatl and Pueblo Mythic Narratives: a Comparative Study"**. ***New Scholar***. 1982, Núm. 8, p. 85-101.

CHÁVEZ, Gabriel. **"Relación de la alcadía mayor de Meztitlán y su jurisdicción"**. En: ACUÑA, René (ed.). ***Relaciones geográficas del siglo XVI: México***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Códice Borbónico. El libro de Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico. ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Marteen y REYES GARCÍA, Luis (eds.). Graz y México: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstatl, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Códice Borgia. CASTAÑÓN, Adolfo (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

Códice Fejérváry-Mayer. El libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer. ANDERS, Ferdinand, JANSEN, Marteen y PÉREZ JIMÉNEZ, Gabina Aurora (eds.). Graz y México: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Códice Laud. La pintura de la muerte y de los destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud. ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Marteen (eds.). Graz y México: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Códice Magliabechiano. Libro de la vida. Texto explicativo del llamado códice Magliabechiano. ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Marteen (eds.). Graz y México: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Códice Mendocino. Anales del Museo Nacional de México. México: Imprenta Políglota de Carlos Romero, 1877.

Códice Telleriano-Remensis. En: CORONA NÚÑEZ, José (ed.). ***Antigüedades de México***. Basadas en la recopilación de Lord Kingsborough. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Vol. I, 1964. p. 151-337.

Códice Vaticano A. Religión, costumbres e Historia de los antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado códice Vaticano A. ANDERS, Ferdinand y JANSEN, Marteen (eds.). Graz y México: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1996.

DURÁN, fray Diego. ***Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme***. GARIBAY, Ángel María (ed.). México: Porrúa, 1967.

________.***Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos***. Madrid: Editorial Cosmos, 1980.

________.***Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

GALINIER, Jacques. **“La grande vie. Représentation de la mort et pratiques funéraires chez les Indiens Otomis (Mexique)”**. ***Cahiers du Centre d’Etudes et de Recherches Ethnologiques***. 1976, Núm. 4, p. 2-27.

________.**“L’Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique”**. ***L’homme***. 1984a, Vol. 24, Núm. 2, p. 41-58.

________.**“Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice mazahua”**. ***Journal de la Société des Américanistes***. 1984b, Núm. 70, p. 153-166.

________.**“Eloge de la putréfaction. Esquisses amérindienne d’une physique du débordement”**. ***L’Homme***. 1994, Vol. 34, Núm. 1, p. 109-120.

________.***La Moitié du monde***. ***Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi***. Paris: P.U.F, 1997.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. **“Dioses, diosas y andróginos en la mitología mexica”**. En: MARION, Marie Odile (ed.). ***Antropología simbólica***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1995. p. 45-52.

GRAULICH, Michel. **"Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: la piedra del calendario y el *teocalli* de la guerra sagrada"**. En: NOGUEZ, Xavier y LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (eds.). ***De hombres y dioses***. México: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997. p. 155-207.

________.***Le sacrifice humain chez les Aztèques***. Paris: Fayard, 2005.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. En: GARIBAY, Ángel María (ed.). ***Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI***. México: Porrúa, 1973.

Historia de México. En: GARIBAY, Ángel María (ed.). ***Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI***. México: Porrúa, 1965.

KLEIN, Cecelia. **"Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman"**. En: JOSSERAND, Kathryn y DAKIN, Karen (eds.). ***Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan***. Oxford: Archaeopress, 1988. p. 237-277.

________.**"The Devil and the Skirt. An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime"**. ***Estudios de Cultura Nahuatl***. 2001, Vol. 31, p. 16-74.

LALAURIE, Brigitte. ***Panthéon féminin aztèque***. Toulouse: Universidad de Toulouse-le Mirail, 1998.

Leyenda de los Soles. En: VELÁZQUEZ, Primo Feliciano (ed.). ***Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. ***Los mitos de Tlacuache***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

LUPO, Alessandro. ***La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales***. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. **"Tlaltecuhtli, Señor de la Tierra"**. ***Estudios de Cultura Nahuatl***. 1997, Vol. 27, p. 13-40.

MENDIETA, fray Jerónimo de. ***Historia Eclesiástica Indiana***. México: Salvador Chavez Haydoe, 1945.

MILBRATH, Susan. **“Birth Images in Mixteca-Puebla Art”**. En: MILLER, Virginia (ed.). ***The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture***. Lanham: University Press of America, 1988. p. 153-177.

MOLINA, fray Alonso de. ***Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana***. México: Porrúa, 1970.

MONAGHAN, John. **“Physiology, Production, and Gendered Difference: The Evidence from Mixtec and Other Mesoamerican Societies”**. En: KLEIN, Cecelia (ed.). ***Gender in Pre-Hispanic America***. Washington: Dumbarton Oaks, 2001. p. 285-304.

MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente. ***Memoriales de Fray Toribio de Motolinía, manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta***. México: En casa del editor, 1903.

OLIVIER, Guilhem. ***Moqueries et métamorphoses d’un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le Seigneur au miroir fumant***. Paris: Institut d’Ethnologie, 1997.

________.“Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapalotl, Mariposa de Obsidiana, diosa del México antiguo”. En: LESBRE, Patrick y VABRE, Marie-José (eds.). ***Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest***. Paris: L’Harmattan, 2004. p. 95-116.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. ***Florentine Codex***. DIBBLE, Charles E. y ANDERSON, Arthur J.O. (trads.). Santa Fe y Salt Lake City: The School of American Research and The University of Utah Press, 13 Vols., 1950-82.

________.*Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Secretaría de Gobernación, 1979.

________.*Historia general de las cosas de Nueva España*. GARIBAY, Ángel María (ed.). México: Porrúa, 1985.

________.***Historia general de las cosas de Nueva España***. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y GARCÍA QUINTANA, Josefina (eds.). Madrid: Alianza, 1988.

SAURIN, Patrick. **"Un exemple de discours sur le corps chez les Aztèques: les devinettes"**. DURAND-FOREST, Jacqueline de y BAUDOT, Georges (eds.). ***Mille ans de civilisation mésoaméricaine des Mayas aux Aztèques. La quête du cinquième soleil***. Paris: L'Harmattan, 1995. p. 59-72.

________.***Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains***. Paris: Publications Scientifiques du Museum, 1999.

SELER, Eduard. ***Comentarios al códice Borgia***. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

STONE, Andrea. ***Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting***. Austin: University of Texas Press, 1995.

Tonalamatl de Aubin. AGUILERA, Carmen (ed.). Tlaxcala: Estado de Tlaxcala, 1981.

TORQUEMADA, fray Juan de. ***Monarquía Indiana***. México: Porrúa, 1975.

WÁSSEN, Henry. **"The Frog in Indian Mythology and Imaginative World"**. ***Anthropos***. 1934, Núm. 29, p. 613-658.

WREN, Linna *et al.* **"Rhetoric and the Unification of Natural Geography, Cosmic Space, and Gender Spheres"**. En: KOONTZ, Rex, REESE-TAYLOR, Kathryn y HEADRICK, Annabeth (eds.). ***Landscape and Power in Ancient Mesoamerica***. Boulder: Westview Press, 2001. p. 257-277.

POLÍTICA DOMÉSTICA EN EL MÉXICO POSCLÁSICO: VARIABILIDAD Y ESTANDARIZACIÓN EN LOS MOTIVOS DECORATIVOS

Elizabeth M. Brumfiel

Las unidades domésticas son sitios importantes para el estudio del género. En la unidad doméstica, el género y la edad determinan las actividades y las relaciones entre las personas y las experiencias que forman sus identidades. En el pasado, se había considerado que la unidad doméstica era un agente social unitario (Wilk y Rathje, 1982). Es decir, que todos los individuos en la unidad doméstica buscaban las mismas metas y seguían las mismas estrategias, trabajaban para su bienestar mutuo y compartían una sola cosmovisión. Pero, este modelo de la unidad doméstica unitaria ha sido criticado por las feministas con mucha vehemencia. Estas críticas han señalado que muchas desigualdades existen en la unidad doméstica. Dichas desigualdades sesgan la distribución del trabajo, de la riqueza y de la autoridad en la toma de decisiones. Estas desigualdades dan ventajas a unos miembros de la unidad doméstica en perjuicio de otros (Hartman, 1981; Moore, 1992; Schmink, 1984; Wolf, 1972; Yanagisako, 2002).

Mientras la unidad doméstica puede ser un sitio importante para el estudio de la política doméstica, graves problemas metodológicos impiden la investigación de este tema. Hendon (1996) sugiere que por falta de una teoría de rango medio para el estudio de la política doméstica, los arqueólogos se han enfocado en estrategias de producción dentro de las unidades domésticas en lugar de enfocarse en el tema más difícil del poder y la negociación. Sin embargo, Hastorf (1991), Dobres (1995) y Sweely (1998) realizaron contribuciones importantes al estudio de la política doméstica.

Hastorf *(op. cit.)* propone que la dispersión o concentración de deshechos sobre los pisos de las estructuras domésticas indica la presencia o ausencia de tensiones entre los miembros de una unidad doméstica. Deshechos muy dispersos y mixtos señalan roles y reglas de comportamiento informales. Deshechos concentrados y segregados indican normas sociales más estrechas. Dobres *(op. cit.)* ofrece una propuesta similar al sugerir que el grado de variabilidad tecnológica de herramientas líticas en un sitio determinado refleja la flexibilidad de las normas

sociales. Roles de género con definiciones rigurosas se asociarían con una baja variabilidad técnica de artefactos y roles de género más flexibles se esperarían ante la presencia de alta variabilidad técnica. Finalmente, Sweely *(op. cit.)* usa las localidades y orientaciones de metates en el sitio maya de Cerén para definir las interacciones personales y las relaciones de autoridad entre las mujeres de la comunidad.

En el presente artículo, se evalúan estas perspectivas en la unidad doméstica por medio del estudio de los motivos decorativos de malacates y de vasijas cerámicas. Estos artefactos provienen de contextos domésticos no de élites en el sitio de Xaltocan, un centro del Posclásico Temprano y Medio en el norte del Valle de México (Brumfiel, 2005; 2010; Brumfiel y Rodríguez-Alegría 2010) (fig. 1). Se propone que los malacates eran usados por individuos concretos, en otras palabras, eran herramientas personales e íntimas. En contraste, las vasijas decoradas eran usadas por la unidad doméstica en ocasiones festivas. En estas fiestas, las vasijas decoradas presentaban la cara de la unidad a sus huéspedes.

Efectivamente, si la unidad doméstica se comportaba como un grupo unitario, los motivos decorativos de los malacates y las vasijas serían iguales. Éstos deberían manifestar *un* solo punto de vista, una *unidad* de cosmovisión de valores, y de intentos entre los diversos miembros de la unidad doméstica. En contraste, si los miembros de la unidad tenían puntos de vista, valores, y metas diversas, estos se manifestarían en diferentes motivos decorativos entre los malacates y las vasijas cerámicas. Por tanto, los malacates tendrían diseños que expresarían las perspectivas de sus usuarios habituales individuales; mientras que las vasijas tendrían una decoración que expresaría la perspectiva colectiva de la unidad doméstica, una perspectiva negociada entre sus miembros.

MÉTODO

Los materiales utilizados en la investigación fueron malacates, discos cerámicos perforados usados para dar peso a los husos en el proceso de fabricar hilo, y vasijas Azteca I, negro sobre anaranjado, que son cuencos trípodes, molcajetes, vasijas hemisféricas y tazones con paredes rectas usados para servir comida y bebida. Todos provenientes de contextos domésticos no de élites en Xaltocan.

Los malacates y las vasijas ofrecen oportunidades semejantes para la decoración. Ambos presentan superficies convexas/cóncavas que se pueden dividir en fondos y paredes. En algunos casos, los malacates y las vasijas muestran una ruptura fuerte entre el fondo y las paredes con motivos diferentes

aplicados a las dos áreas. Vale la pena mencionar que las paredes de malacates y vasijas siempre llevan decoración pero los fondos pueden llevar decoración o no. En otros casos, los malacates y las vasijas tienen una forma hemisférica con una curva lisa borrando la división entre el fondo y las paredes. En dichos ejemplos, los diseños se extienden desde el fondo hasta la parte inferior de los lados del artefacto.

La diferencia más importante entre los malacates y las vasijas es su tamaño. Los malacates son pequeños y no se pueden ver sus diseños diminutos y complejos a mucha distancia. Para ver los diseños se deben tener los malacates en la mano. Así, mirar los diseños es una experiencia íntima y personal del usuario y sus socios íntimos. Las vasijas tienen diseños más grandes con líneas negras gruesas que contrastan con el color anaranjado de la superficie del recipiente. Estos diseños resultan visibles a todas las personas reunidas para una fiesta. Mirar esta decoración debió haber sido una experiencia más pública.

Ni los malacates ni las vasijas eran fabricados por la unidad doméstica que los usaba. Se han encontrado muy pocos moldes para malacates en Xaltocan y los resultados del análisis de activación neutrónica indican que la cerámica Azteca I de Xaltocan se fabricó de arcilla local pero también de arcillas de otros cuatro locales en el norte y oeste de la Cuenca de México (Nichols, *et al.*, 2002). Probablemente, se compraban los malacates y vasijas en el mercado. Sin embargo, los miembros de la unidad doméstica pudieron haber escogido sus malacates o vasijas según sus propias metas y valores. Así, las preferencias de los consumidores pudieron haber influido en el éxito de las ventas y de ahí la preferencia de los artesanos especializados por aplicar ciertos diseños a los malacates y vasijas. De manera indirecta, los diseños habrían correspondido a los valores de sus usuarios.

Se registraron los diferentes motivos pintados en cada uno de los 50 malacates y en los 72 tiestos de vasijas Azteca I que constituyeron la muestra. Siguiendo la metodología de Forde (2006) en su estudio iconográfico de la cerámica mixteca, quien registró el diseño que se encontraba presente, una vez o varias veces, en el mismo artefacto. En la muestra se registraron un total de 32 diseños en los 50 malacates y un total de 27 motivos en los 72 tiestos. A continuación, se describen los motivos y sus posibles significados.

RESULTADOS

Los diseños de vasijas cerámicas se dividen en tres grupos. Los motivos de flores eran los más comunes, presentes en el 60% de las vasijas. En segundo lugar tenemos los motivos de *cipactli* o cocodrilo mexicano, representado en el

17% de las vasijas. En tercer lugar están los motivos de movimiento oscilatorio o recíproco, presente en el 25% de las vasijas (cuadro 1). Estos temas estaban presentes en las vasijas para la celebración de fiestas de la unidad doméstica.

Flor y *cipactli* son días importantes en el *tonalpohualli*, el calendario adivinatorio de los aztecas (figs. 2, 3). *Cipactli* es el primer día de la cuenta de 260 días y puede representar la cuenta en su totalidad. Flor es el último día. Los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán observaron que todos los eventos importantes en la vida de una unidad doméstica estaban ligados al *tonalpohualli* (Sahagún, 1950-82, lib. II, cap. XXI, XXV, XXXV, XXXVII; lib. IV, cap. XII, XV, XXV, XXXVII; lib. VI, cap. XXIII; lib. IX, cap. VII, X; Durán, 1967, II:123, 297; 1971:122). Nacimientos, bodas, enfermedades, participación en la guerra y en viajes de intercambio eran precedidos por consultas con los adivinos para asegurar un resultado favorable. Y se concluían estas actividades con fiestas en la unidad doméstica. En las fiestas, servir en vasijas decoradas con glifos calendáricos pudo haber afirmado que esta unidad doméstica realizaba actividades escogidas con cuidado, actividades oportunas en sentidos sociológicos y cosmológicos (Brumfiel, *en prensa*).

El tercer grupo de motivos en las vasijas cerámicas también promovía relaciones entre una unidad doméstica y otras unidades (fig. 4). Este grupo de motivos incluye espirales, el *xicalcoliuhqui* (la greca con espiral), zigzag y las cintas. Todos se refieren al movimiento: el movimiento de agua en remolinos, del viento en torbellinos y movimientos recíprocos: espirales que van de adentro hacia afuera, líneas que van de ida y vuelta. Estos motivos representan ideas centrales en la cosmovisión de los nahuas: la complementariedad de opuestos y el equilibrio (Gingerich, 1988; Hunt, 1977:129; León-Portilla, 1963:56; López Austin, 1988:267-270).

Según Maffie (2007), las relaciones entre opuestos complementarios estaban cargadas de energía, a la vez destructivas y creativas pero de cualquier manera transformativas. Se sugiere que los diseños recíprocos en las vasijas simbolizaban tanto los peligros como las posibilidades de alianzas sociales celebradas en las fiestas de la unidad doméstica. Estos motivos habrían subrayado el arreglo recíproco que aseguraría un resultado positivo de la alianza. Adicionalmente, estos motivos se dirigían a los miembros de la unidad doméstica, haciéndoles recordar los compromisos necesarios para crear una entidad colectiva y productiva de sus miembros.

Los motivos de los malacates son más diversos. Igualmente se encuentran las flores, esta vez asociadas con otros motivos relacionados a la energía divina/solar, presentes en el 46% de los malacates. En segundo lugar, tenemos el *xicalcoliuhqui* o greca con espiral, representado en el 32% de los malacates. Y por

último, una serie de motivos y glifos de baja frecuencia que todos juntos están presentes en 38% de los malacates (cuadro 2).

Las flores sencillas aparecen solamente en cuatro malacates. Se han asociado las flores con la diosa azteca Xochiquetzal, diosa de la primavera, las flores, el amor, la sexualidad femenina, y la menstruación. Ella era la patrona de las tejedoras y bordadoras (Díaz Cíntora, 1990; Heyden, 1985; Rodríguez-Shadow, 1997; McCafferty y McCafferty, 1999; López Hernández, 2005). Pero las flores en los malacates también están asociadas con motivos que representan el sol y el *tonalli*, la energía divina (Hill, 1992; Velasco y Nagao, 2006). Estos motivos incluyen discos solares rodeados de plumas de águila (Solís, 2004:104-131), malacates con rayos solares (como se ve en los códices mixtecos *véase* Lind, 1994:94), flores con cuatro pétalos (*k'in*) e *ilhuitl* que son elementos de la banda solar/cielo azteca (Nicholson, 1955; Rodríguez-Alegría, 2007), cruces y motivos de quincunce (líneas cruzadas diagonales que representan los puntos inter-cardinales del universo, o con más exactitud, los puntos donde sale y se pone el sol durante los solsticios de verano e invierno) (Aveni, 1980:156-7), y los puntos que representan soles o días (Brumfiel, 2008) (fig. 5). Dos malacates están cubiertos con pintura roja, lo que puede representar el *tonalli*. Posiblemente, por medio de estos diseños, la hilandera trataba de infundir *tonalli* a su hilo y tela.

El motivo de malacates más común es el *xicalcoliuhqui* (fig. 6). Se presenta en 16 de los 50 malacates o sea, en el 32% de la muestra. El *xicalcoliuhqui* representa movimientos y ciclos de todo tipo (Vega Sosa, 1984). Así es un motivo perfecto para el malacate que gira sin fin al producir su hilo. En sentido más amplio, el *xicalcoliuhqui* pudo referirse a la ida y vuelta de la trama en el proceso de tejer (Maffie, 2007). John Pohl (1994) sugiere que los *xicalcoliuhqui* de los frisos arquitectónicos de Mitla son diseños textiles y también comenta que el *xicalcoliuhqui* aparece en los sellos cerámicos usados para decorar telas. De este modo, el *xicalcoliuhqui* parece ser un símbolo principal de hilar y tejer.

Asimismo, una serie de motivos y glifos de baja frecuencia aparecen en los malacates (fig. 6). Incluyen una serpiente emplumada, la serpiente del fuego, pentagramas, sacos de tabaco, una rana, una cara de pájaro, elementos en forma de 'M', entre otros. Estos elementos contribuyen a que haya una variedad más amplia entre los malacates, que la existente entre las vasijas cerámicas, pese a que las vasijas son más grandes (presentando un área más grande para decorar) y a que el número de vasijas examinadas también es mayor. Puede ser que el tamaño pequeño de los malacates contribuyera a su variabilidad puesto que podían ser transportados más fácilmente, trayéndolos de muchas regiones.

Pero la variabilidad de los malacates también se puede deber a su carácter individual e íntimo. Los malacates pueden reflejar las identidades variables de sus

usuarios. En contraste, las vasijas se usaban en situaciones que requerían una comprensión mutua y adhesión a las normas compartidas. El carácter más social de las vasijas pudo haber determinado su decoración más estandardizada.

Cuadro 1. Motivos de tiestos Azteca I Negro-Sobre-Anaranjado de Xaltocan

Motivo	Pared exterior	Pared interior	Base interior	Total
Barras verticales	18	8	0	26
Líneas onduladas	1	10	0	11
Pétalos o plumas	8	12	0	20
Flores sencillas	0	0	13	13
Flores complejas	0	0	7	7
Festones	0	0	5	5
Festones compactos	0	0	2	2
Cipactli, pared	6	3	0	9
Cipactli, base	0	0	4	4
Quincunce	2	3	0	5
Espirales	2	5	0	5
Grecas	1	4	0	5
Semicírculos	0	4	0	4
Idas y vueltas	2	2	0	4
Volutas	0	3	0	3
Círculos	2	1	0	3
Barras diagonales	0	3	0	3
Zigzags	2	0	0	2
Xicalcoliuhqui	1	1	0	2
Nubes	2	0	0	2
Barras medias	0	1	0	1
Puntos sólidos	0	1	0	1
Púas horizontales	0	1	0	1
Espiral “S” (xonecuilli)	1	0	0	1
Cinta	0	1	0	1
Coliuhqui	0	1	0	1
Xolotl	0	1	0	1

Cuadro 2. Motivos de malacates Azteca I de Xaltocan

Motivos	Pared	Base	Arriba	Total
Barras verticales	19	0	1	20
Cruz	0	5	0	5
Xicalcoliuhqui	13	0	1	14
Elementos de xicalcoliuhqui	3	0	0	3
Pétalos o plumas	4	0	0	4
Flores sencillas	0	4	0	4
K'in	1	0	0	1
Disco solar	0	2	0	2
Rayo solar	2	1	0	3
Ilhuitl	1	0	0	1
Cipactli	0	1	0	1
Águila	2	0	0	2
Quincunce	3	0	0	3
Puntos de días	5	1	0	6
Medio sol/fuego	1	3	0	4
Quetzalcoatl	1	0	0	1
Xiuhcoatl	1	0	0	1
Saco de tabáco	1	0	0	1
Elemento "M"	2	0	0	2
Cara de pájaro	1	0	0	1
Espiral "S" (xonecuilli)	1	0	1	1
Filo de puntos (número?)	1	0	0	1
Remolino horizontal	2	0	0	2
Arco	1	0	0	1
Motivo complejo	3	0	0	3
Pentagrama	0	2	0	2
Peine	0	1	0	1
Rana	0	1	0	1
Incisiones en rueda	0	1	0	1
Incisiones diagonales	0	1	0	1
Incisiones de estera	0	1	0	1

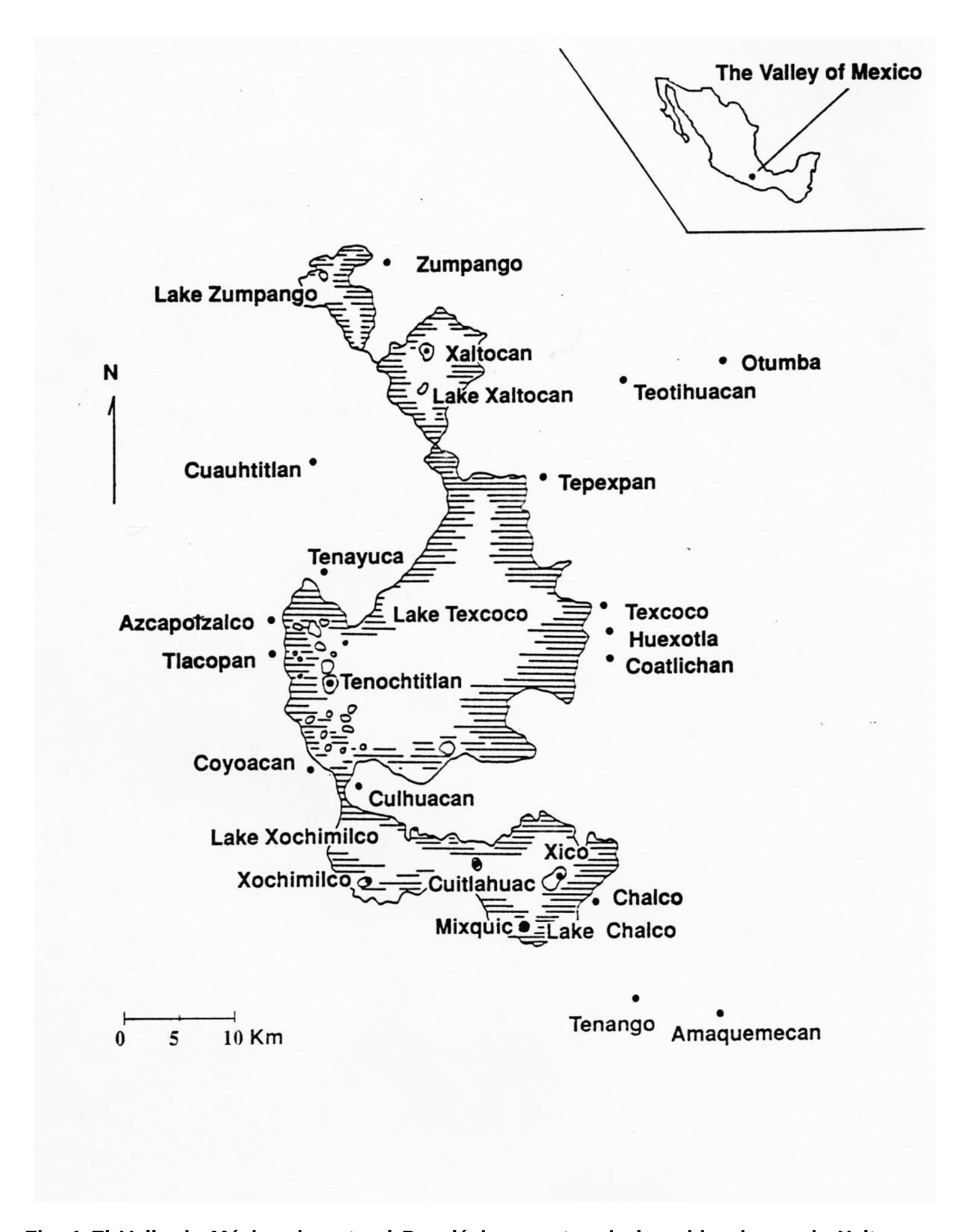


Fig. 1 El Valle de México durante el Posclásico mostrando las ubicaciones de Xaltocan y otros pueblos importantes.

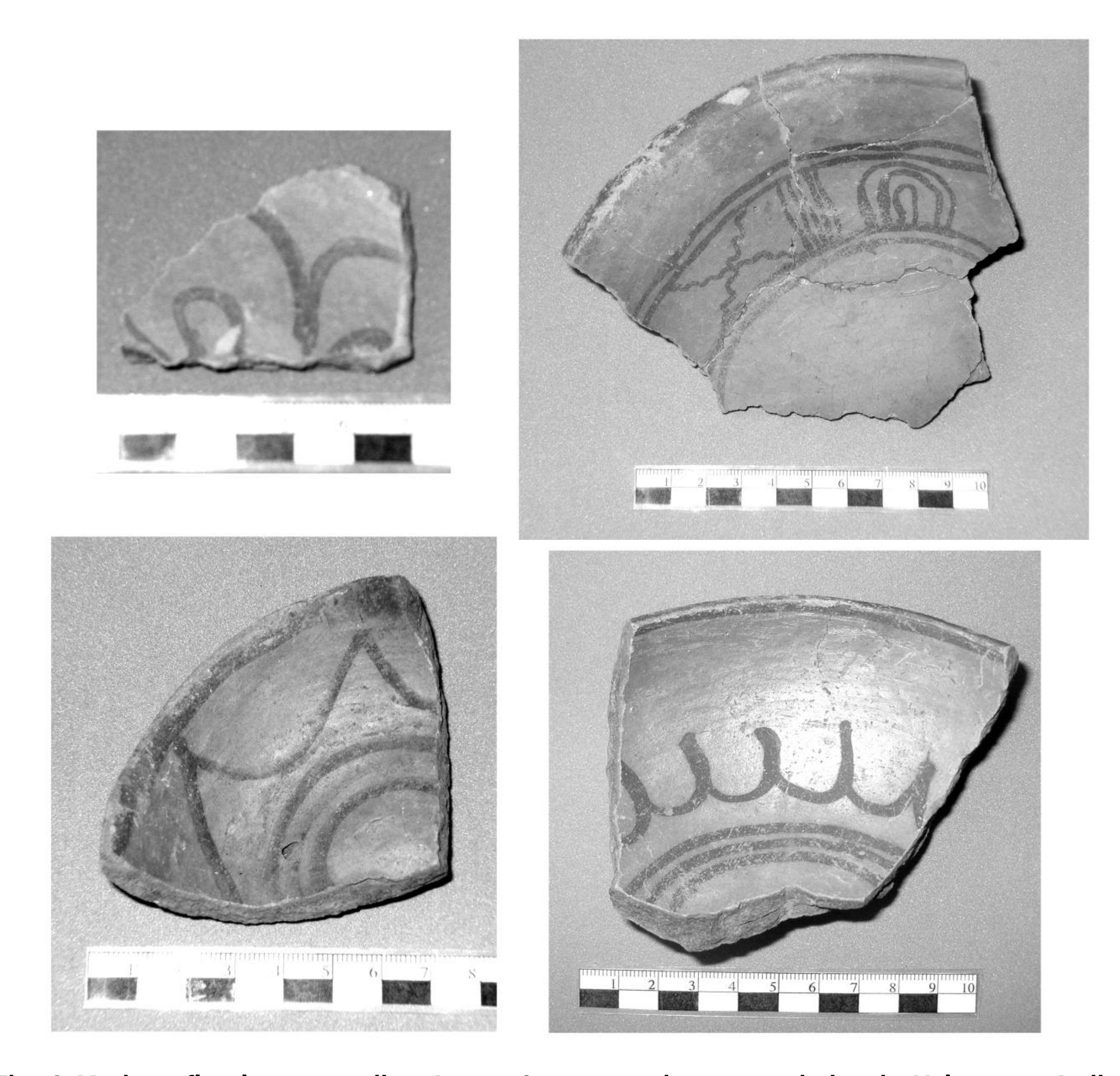


Fig. 2 Motivos florales en vasijas Azteca I, negro sobre anaranjado, de Xaltocan. Arriba izquierda: motivo de flor en el fondo de un cuenco; arriba derecha: motivo de pétalo en la pared de un cuenco abierto; abajo izquierda: festones en un cuenco hemisférico; abajo derecha, festones compactos en un cuenco hemisférico.

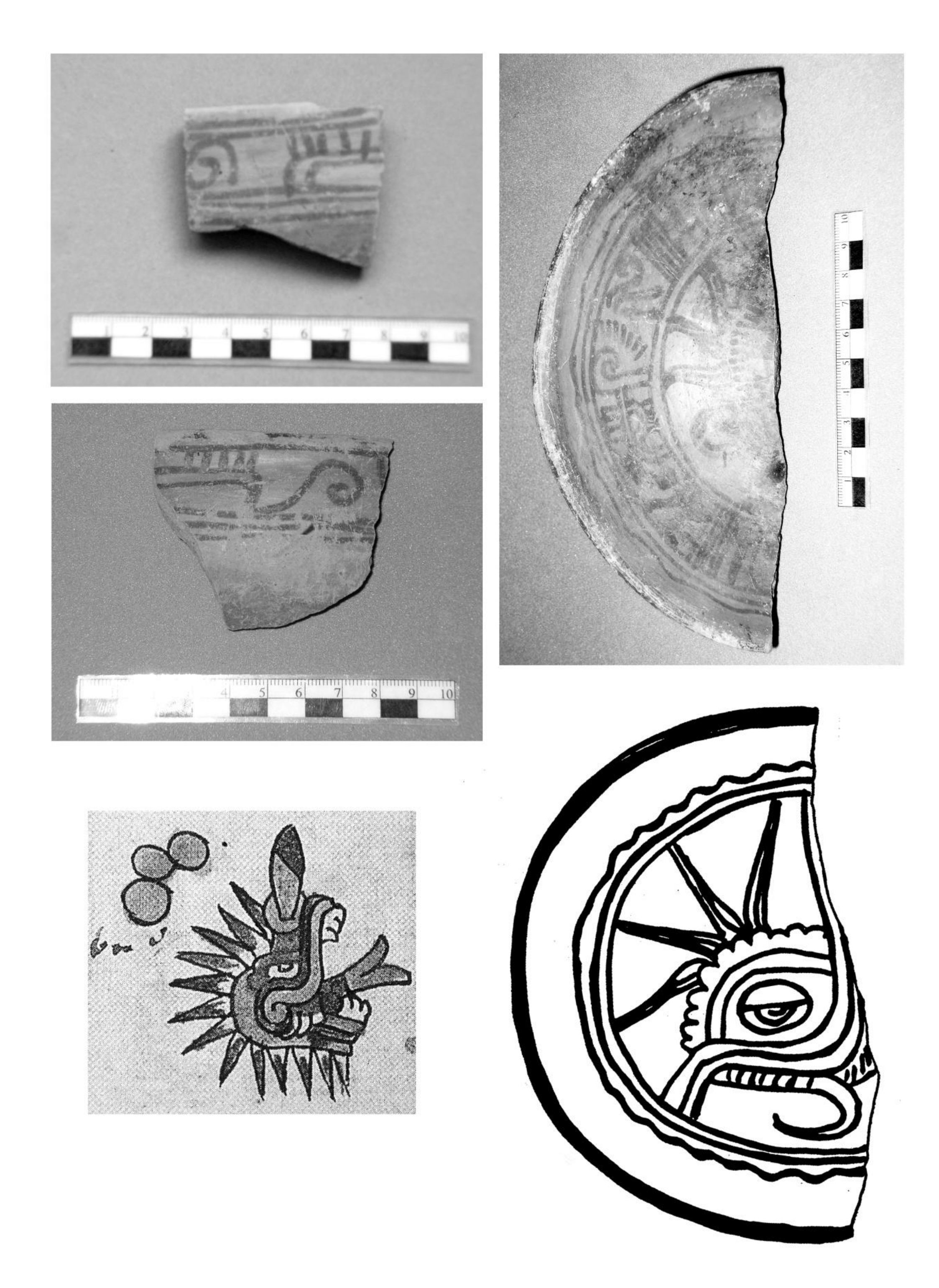


Fig. 3 Motivos de *cipactli* en vasijas Azteca I, negro sobre anaranjado, de Xaltocan. Arriba izquierda: motivo de *cipactli* en las paredes exteriores de cuencos; arriba derecha: motivo de *cipactli* en el fondo de un cuenco; abajo izquierda: *cipactli* en el *Códice Telleriano-Rememsis*, Lám. 13v., Quiñones Keber (1995:42); abajo derecha: *cipactli* en vasija de Culhuacan, Brenner (1931: fig. 16).

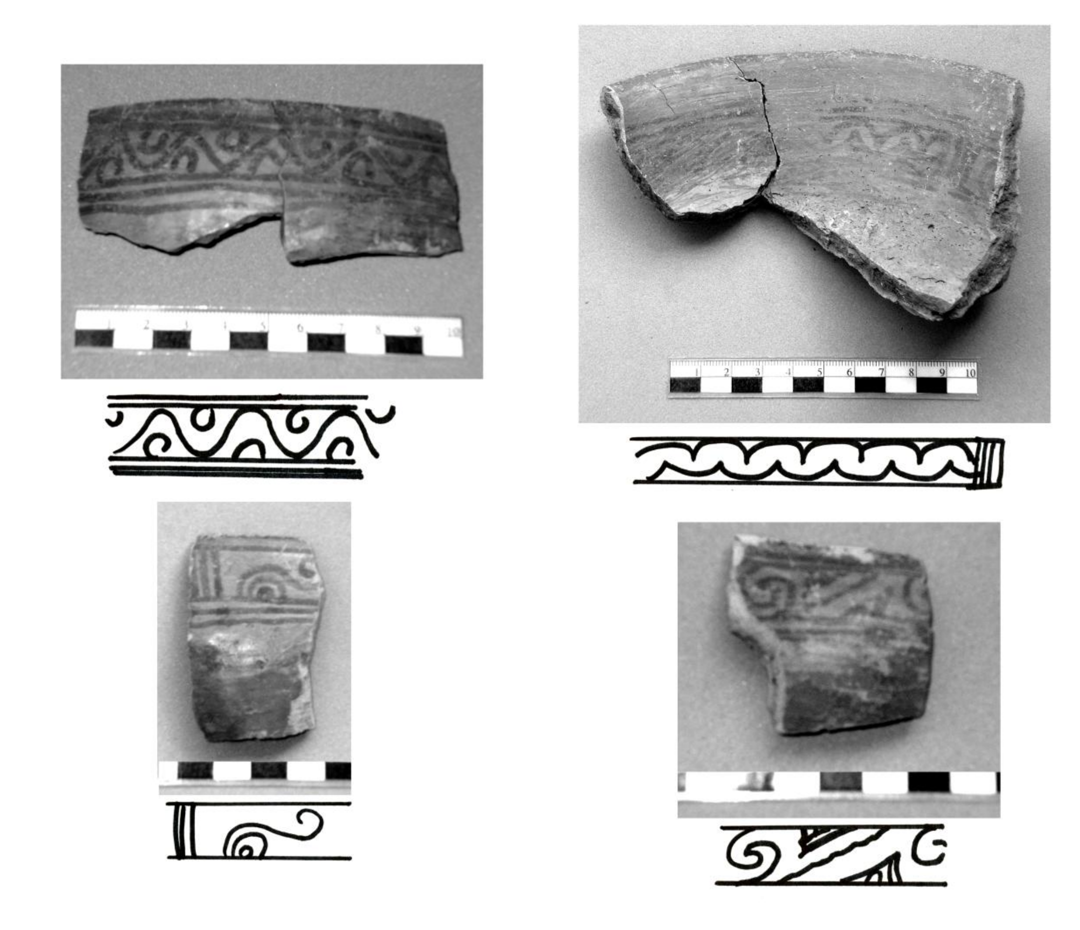


Fig. 4 Vasijas Azteca I con motivos que representan movimiento oscilatorio o recíproco. Arriba izquierda: zigzag; arriba derecha: cinta; abajo izquierda: espiral "S" (*xonecuilli*); abajo derecha: *xicalcoliuhqui*.



Fig. 5 Malacates con motivos solares. Arriba izquierda: flor con cruz en las cuatro direcciones y plumas de águila en los lados; arriba derecha: disco solar con plumas de águila en los lados; abajo izquierda y derecha: puntos de días.



Fig. 6 Malacates con varios motivos. Arriba izquierda: motivo de peine con cruz en las cuatro direcciones y xicalcoliuhqui en los lados; arriba derecha: elemento de xicalcoliuhqui; abajo izquierda: pentagrama; abajo derecha: saco de tabaco y cabeza de la serpiente de fuego (*xiuhcoatl*).

CONCLUSIONES

Primero, se pueden notar las muchas ideas cosmológicas abstractas que están representes en estos artefactos de contextos domésticos no de élites. La presencia de estos diseños en contextos domésticos contradice la idea de que las mujeres y la población tributaria sólo se preocupaban de asuntos inmediatos de la salud, la cosecha y la reproducción. Aquí hemos examinado una amplia gama de motivos abstractos que expresan interés en la estructura del tiempo, el flujo de energía y los principios abstractos de las relaciones entre los principios opuestos complementarios. Las ideas cosmológicas abstractas no eran monopolio exclusivo de un grupo pequeño de hombres de la élite.

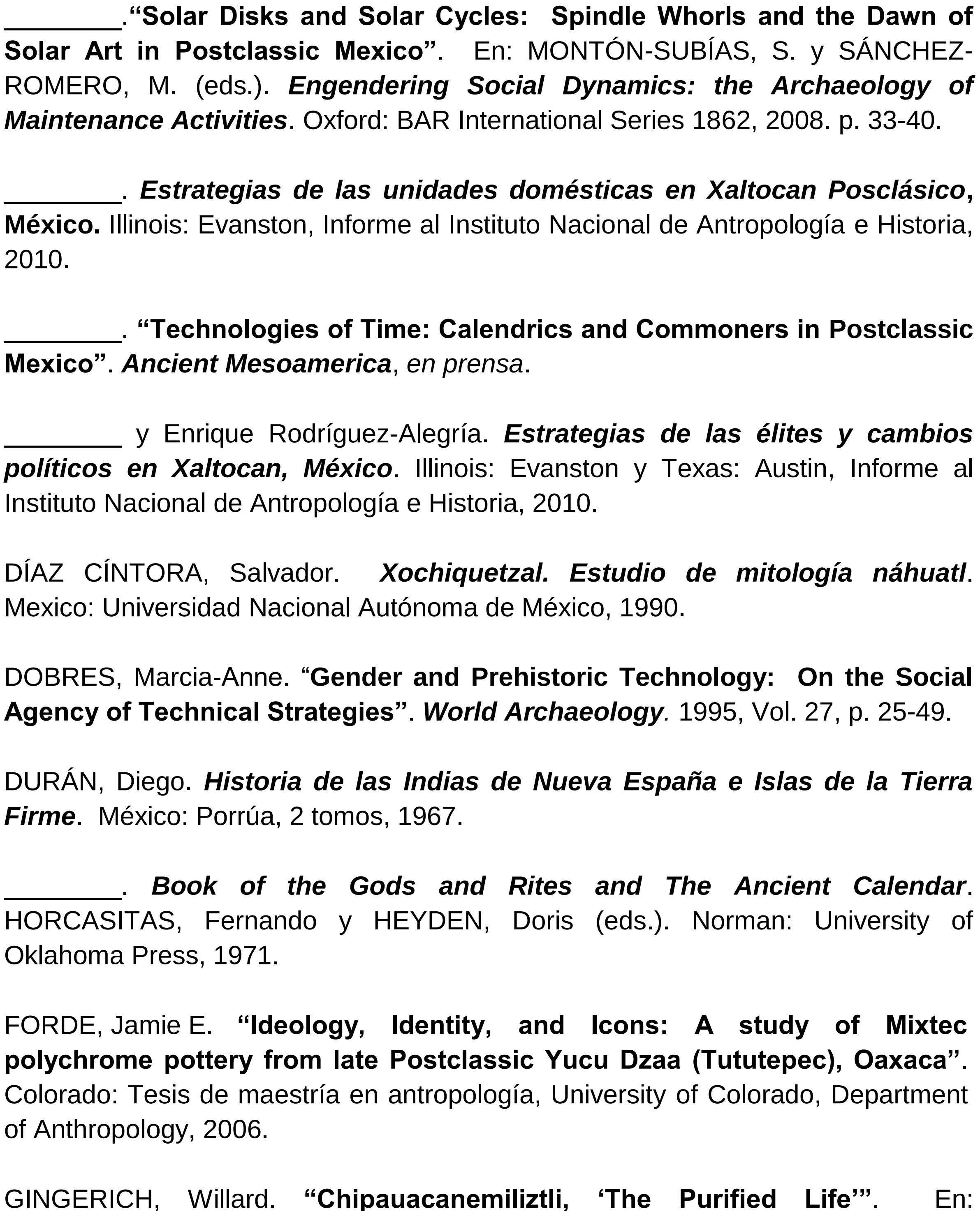
Segundo, el análisis indica que la unidad doméstica no siempre era un agente unitario. En Xaltocan Posclásico Temprano, las perspectivas personales de las usuarias de malacates eran más amplias que el enfoque presentado en las vasijas cuando la unidad doméstica ofrecía sus fiestas. La negociación y la tensión debieron haber acompañado la reducción de las identidades variables de las hilanderas a la fachada uniforme proyectada por la unidad doméstica. Esto es importante porque tensión y negociación entre personas dan origen a conducta innovada y cambio social. Es posible que el cambio social se deba tanto a las tensiones internas de las unidades domésticas así como a otras variables, por ejemplo, cambios ambientales o competencia entre las élites. Puede ser que más allá de responder a cambios económicos y políticos externos, las unidades domésticas en sí mismas y sus relaciones internas eran causas importantes de transformaciones sociales.

BIBLIOGRAFÍA

AVENI, Anthony F. ***Skywatchers of Ancient Mexico***. Austin: University of Texas Press, 1980.

BRENNER, Anita. ***The Influence of Technique on the Decorative Style in the Domestic Pottery of Culhuacan***. New York: Columbia University Contributions to Anthropology, Vol. XIII, 1931.

BRUMFIEL, Elizabeth M. (ed.) ***La producción local y el poder en el Xaltocan Posclásico.*** México y Pittsburgh: Instituto Nacional de Antropología e Historia, University of Pittsburgh, 2005.



________.**“Solar Disks and Solar Cycles: Spindle Whorls and the Dawn of Solar Art in Postclassic Mexico”**. En: MONTÓN-SUBÍAS, S. y SÁNCHEZ-ROMERO, M. (eds.). ***Engendering Social Dynamics: the Archaeology of Maintenance Activities***. Oxford: BAR International Series 1862, 2008. p. 33-40.

________. ***Estrategias de las unidades domésticas en Xaltocan Posclásico*, México.** Illinois: Evanston, Informe al Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.

________. **“Technologies of Time: Calendrics and Commoners in Postclassic Mexico”**. ***Ancient Mesoamerica***, *en prensa*.

________ y Enrique Rodríguez-Alegría. ***Estrategias de las élites y cambios políticos en Xaltocan, México***. Illinois: Evanston y Texas: Austin, Informe al Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.

DÍAZ CÍNTORA, Salvador. ***Xochiquetzal. Estudio de mitología náhuatl***. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

DOBRES, Marcia-Anne. “**Gender and Prehistoric Technology: On the Social Agency of Technical Strategies”**. ***World Archaeology***. 1995, Vol. 27, p. 25-49.

DURÁN, Diego. ***Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme***. México: Porrúa, 2 tomos, 1967.

________. ***Book of the Gods and Rites and The Ancient Calendar***. HORCASITAS, Fernando y HEYDEN, Doris (eds.). Norman: University of Oklahoma Press, 1971.

FORDE, Jamie E. **“Ideology, Identity, and Icons: A study of Mixtec polychrome pottery from late Postclassic Yucu Dzaa (Tututepec), Oaxaca”**. Colorado: Tesis de maestría en antropología, University of Colorado, Department of Anthropology, 2006.

GINGERICH, Willard. **“Chipauacanemiliztli, ‘The Purified Life’”**. En: JOSSERAND. J.K. y DAKIN, K. ***Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan.*** Oxford: British Archaeological Review, International Series, 402, 1988. p. 517-544.

HARTMAN, Heidi. **"The family as the locus of gender, class, and political struggle: The example of housework"**. ***Signs****.* 1981, Vol. 6, p. 366-394.

HASTORF, Christine A. **"Gender, space, and food in prehistory"**. En: GERO, J.M. y CONKEY, M. W. (eds.). ***Engendering Archaeology: Women and Prehistory***. Oxford: Blackwell, 1991. p. 132-159.

HENDON, Julia A. **"Archaeological approaches to the organization of domestic labor: Household practice and domestic relations"**. ***Annual Review of Anthropology****.* 1996, Vol. 25, p. 45-61.

HEYDEN, Doris. ***Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico***. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

HILL, Jane H. **"The flower world of old Uto-Aztecan"**. ***Journal of Anthropological Research.*** 1992, Vol. 4, p. 117-144.

HUNT, Eva. ***The Transformation of the Hummingbird*****.** Ithaca: Cornell University Press, 1977.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. ***Aztec Thought and Culture***. J.E. Davis (trad.). Norman: University of Oklahoma Press, 1963.

LIND, Michael D. **"Cholula and Mixteca polychromes: Two Mixteca-Puebla regional sub-styles"**. En: NICHOLSON, Henry B. y QUIÑONES K., Eloise (eds.). ***Mixteca-Puebla.*** Culver City: Labyrinthos, 1994. p. 79-99.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. ***The Human Body and Ideology.*** Salt Lake City: University of Utah Press, 2 vols., 1988.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam. ***La condición de la mujer mexica y maya vista a través de las diosas****.* México: Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 2005.

MAFFIE, James. **"The centrality of *nepantla* in conquest-era Nahua philosophy"**. ***Nahuatl Newsletter.*** 2007, Vol. 44, p. 11-31.

MCCAFFERTY, Geoffrey G. y Sharisse D. MCCAFFERTY. **“The metamorphosis of Xochiquetzal”**. En: SWEELY, T.L. (ed.). ***Manifesting Power.*** London: Routledge, 1999. p. 103-125.

MOORE, Henrietta. **“Gender relations and the modelling of the economy”**. En: ORTIZ, S. y LEES, S. (eds.). ***Understanding Economic Process***. Lanham, MD: University Press of America, Monographs in Economic Anthropology, 10, 1992. p. 131-148.

NICHOLS, Deborah L., Elizabeth M. BRUMFIEL, Hector NEFF, Mary HODGE, Thomas H. CHARLTON, y Michael D. GLASCOCK. **“Neutrons, markets, cities, and empires: A 1000-year perspective on ceramic production and distribution in the Postclassic Basin of Mexico”**. ***Journal of Anthropological Archaeology***. 2002, Vol. 21, p. 25-82.

NICHOLSON, H.B. **“The *temalacatl* of Tehuacan”**. ***El México Antiguo****.* 1955, Vol. 8, p. 95-134.

POHL, John M.D. **“Weaving and gift exchange in the Mixtec Codices”**. En: JOHNSON, G. y SHARON, D. (eds.). ***Cloth and Curing***. San Diego: San Diego Museum Papers No. 32, 1994. p. 3-13.

QUIÑONES KEBER, Eloise. ***Codex Telleriano-Remensis***. Austin: University of Texas Press, 1995.

RODRÍGUEZ-ALEGRÍA, Enrique. **“Addicted to rituals of contested meanings in colonial Mexico”**. En: WELLS, E.C. y DAVIS-SALAZAR, K.L. (eds.). ***Mesoamerican Ritual Economy***. Boulder: University Press of Colorado, 2007. p. 115-136.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. **“Xochiquetzal, significado y simbolismo de una deidad prehispánica”**. En: GARCÍA, A., LECHUGA, C. y RIVAS, F. (compls.). ***Homenaje a Beatriz Barba de Piña Chan***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997. p. 425-432.

SAHAGÚN, fray Bernardino de. ***Florentine Codex***. DIBBLE, Charles E. y ANDERSON, Arthur J.O. (trads.). Santa Fe y Salt Lake City: The School of American Research and The University of Utah Press, 13 Vols., 1950-82.

SCHMINK, Marianne. **"Household economic strategies"**. ***Latin American Research Review**.* 1984, Vol. 19, Núm. 3, p. 87-101.

SOLÍS, Felipe. **"Testimonios arqueológicos sobre el culto solar en México prehispánico"**. En: MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y SOLÍS, Felipe (eds.). ***El calendario azteca y otros monumentos solares***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2004. p. 76-148.

SWEELY, Tracy L. **"Personal interactions: The implications of spatial arrangements for power relations at Cerén, El Salvador"**. ***World Archaeology**.* 1998, Vol. 29, p. 393-406.

VEGA SOSA, Constanza. **"El curso del sol en los glifos de la cerámica azteca tardía"**. ***Estudios de Cultura Náhuatl***. 1984, Vol. 17, p. 125-170.

VELASCO, Ana María y Debra NAGAO. **"Mitología y simbolismo de las flores"**. ***Arqueología Mexicana**.* 2006, Vol. 78, p. 28-35.

WILK, Richard R. y William J. RATHJE (eds.). **"Archaeology of the Household"**. ***American Behavioral Scientist**.* 1982, Vol. 25, p. 611-724.

WOLF, Margery. ***Women and the Family in Rural Taiwan***. Stanford: Stanford University Press, 1972.

YANAGISAKO, Sylvia J. **"Household in anthropology"**. En: SMELSER, N. J. y BALES, P.B. (eds.). ***International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences**.* Oxford: Elsevier Science, 2002. p. 6930-6934.

Sureste de México

¿VESTIDAS O DESVESTIDAS?, ESA ES LA PREGUNTA. ICONOGRAFÍA Y CONTEXTO DE LAS FIGURILLAS DEL FORMATIVO MEDIO EN TABASCO

Miriam Judith Gallegos Gómora

"*Choosing to record some things, but not others, was a visual way to make some facts of life into topics of discussion. Figurines, from this perspective, were not just images of absolute givens, but ways real living people made claims about specific distinctions that may have been particular to a person and place. Visual culture was not a passive reflection of the way things were: it was a medium through which people shaped the lives they lived*" (Joyce, 2008: 16).[49]

INTRODUCCIÓN

Desde el inicio del período Formativo[50] alrededor del 2,000 a.C., ocurrirían una serie de cambios en la vida cotidiana de las poblaciones que ocupaban el territorio mesoamericano, como la domesticación de algunas plantas y la sedentarización de ciertos grupos. También se modelaron y cocieron las primeras vasijas (hacia el 1750 a.C.), piezas que posteriormente serían decoradas con diseños que caracterizarían y diferenciarían a sus creadores (Pool, 2007: 8-9). Por aquel entonces se incrementaría el intercambio de bienes a larga distancia –por ejemplo obsidiana y piedras verdes-, las cuales circularían junto con ideas y creencias que retroalimentarían las diferentes sociedades que ocupaban la extensa geografía mesoamericana. Durante este lapso, la arqueología reconoce una cultura que concibió modeló y dio uso a las figurillas que aborda este trabajo: la olmeca.

---

49 "Seleccionar ciertas cosas para registrar y no otras, fue una manera visual de convertir algunos hechos de la vida en temas de discusión. Desde esta perspectiva, las figurillas no sólo fueron imágenes de seres absolutos, sino formas en que la gente real hacía preguntas sobre las diferencias que podían ser inherentes a una persona y un lugar. La cultura visual no era un reflejo pasivo de la manera como eran las cosas: era un medio a través del cual la gente daba forma a la vida que vivía", traducción libre de MJGG/LGG 2009.

50 En las cronologías establecidas con C14 para las culturas más tempranas desarrolladas en la Costa del Golfo, se utiliza el término Formativo, lapso que se divide en cuatro fases: Inicial (2,000-1,500 a.C.), Temprano (1,500-1,000 a.C.), Medio (1,000-400 a.C.) y Tardío (400 a.C. - 100 d.C.).

Existen diferentes corrientes de interpretación sobre el concepto de “lo olmeca”. Muchos académicos utilizan el término para referirse a un estilo artístico particular, conformado por piezas talladas en jade y esculturas monumentales en piedra, las cuales comparten una serie de motivos y convenciones de representación característicos (de la Fuente, 2000; Pool, 2007:12). En cambio, otros investigadores han señalado como “olmeca” a los individuos que habitaron un área situada entre Veracruz y Tabasco durante el Formativo, y que su presencia en otras regiones puede explicarse como el resultado de migraciones de “gente olmeca” fuera del área nuclear (Cheetham, 2006). La autora de este artículo coincide con una tercera opción señalada por Mary E. Pye y John E. Clark (2000:12), Christine Niederberger (2000:170) y Christopher Pool (2007:15), respecto a que el término “olmeca” describe a los miembros de una serie de sociedades que interactuaban estrechamente, quienes desarrollaron y compartieron un conjunto de prácticas culturales que incluían ciertas formas de representación visual de símbolos, sistemas mitológicos y campos semánticos. Dicha perspectiva se ha identificado como “conceptualista”, una de las tres corrientes que han abordado el problema sobre la existencia de una cultura o un estilo olmeca de acuerdo a un trabajo reciente de Pohorilenko (2008).

La población que residía en el territorio que ahora ocupa el occidente de Tabasco y el sur de Veracruz, representó la forma humana en tres tipos de soportes principales:

- Figurillas talladas en piedra verde hechas a escala, cuyo máximo exponente son los personajes de la Ofrenda No. 4 de La Venta. Piezas que en general se muestran desnudas y asexuadas, aunque en el caso de esta ofrenda, las características del cuerpo –torso plano, cadera y muslos estrechos-, más la evidencia en algunas piezas, de una especie de taparrabos, les identificaría como individuos de sexo masculino.
- Escultura monumental en piedra.
- Figurillas portátiles modeladas en barro.

En la escultura monumental se enfatizó la representación de posibles gobernantes asociados a elementos ideológicos que debieron otorgarles legitimidad –por ejemplo bastones, capas o grandes tocados-. En algunas esculturas fueron retratados otros individuos quienes de acuerdo a sus características tal vez eran *chamanes* o ancestros que aparecen en un segundo plano, incluso como “volando” sobre la escena principal que ocurre en la parte inferior, dentro de un plano terrestre, más cercano a la visual de quien observa la escultura.

En ciertos casos, las imágenes antropomorfas fueron combinadas con rasgos de felinos, monos, cocodrilos y aves, rasgo que se ha interpretado como la

intención de dotar o asociar a ciertos individuos con los poderes característicos de ciertas especies (Pool, 2007: 118, 143). Es importante resaltar en estas piezas el detalle puesto en la representación realista de los rostros y la figura de los personajes –lo que no ocurre en las figurillas de barro. Además, gran parte de los individuos tallados en las esculturas portan ricos atavíos compuestos por tocados, cascos, bandas frontales, joyería y diferentes piezas de ropa –bragueros, mandiles, faldellines o capas. Una característica más de la representación antropomorfa monumental es el predominio de la figura masculina en los *corpus* escultóricos de los sitios de esta región. Por ejemplo, de la colección escultórica del sitio de La Venta, sólo dos piezas han sido asociadas con el sexo femenino: el Monumento 5 conocido localmente como “la abuela”, que efectivamente parece ser una mujer anciana, hincada, con los brazos al frente sosteniendo una barra. La otra pieza es la Estela 1, donde se esculpió una figura de cintura angosta con senos apenas insinuados, la cual porta una especie de faldilla corta que deja expuestas las piernas. Sus características le identifican como la representación de una joven. La imagen es semejante a una figurilla de jade encontrada como parte de la ofrenda de la Tumba A de La Venta, la cual retrata a una mujer joven, sentada, que porta una falda corta y un peinado muy parecido al de la Estela 1.

Los individuos retratados a escala en las figurillas modeladas en barro, son diferentes a los de la escultura monumental. En éstas se representan a personas regordetas de rostro ancho, cuyos rasgos fueron trazados de forma parcial y tosca mediante incisiones y ranuras. Tienen una vestimenta escasa, y muchas figuras se encuentran desnudas, situación que no ocurre con los personajes retratados en la escultura monumental. Las pequeñas figurillas ostentan en cambio, una variedad de adornos, peinados y tocados. Es importante destacar una mayor presencia de imágenes femeninas en este tipo de soporte, a diferencia de las esculturas.

La abundancia de representaciones que hizo la gente de sí misma durante el período Formativo, señala la relevancia que comenzó a tomar la figura humana y la forma en que ésta era percibida. Rosemary Joyce sugiere que en aquel tiempo los infantes pudieron participar en el modelado de las figurillas -al interior de las viviendas-, asimilando a través de esta acción, no sólo el proceso de representación diferencial de los individuos, sino también el valor que la familia y los vecinos otorgaban al modo de ser masculino o femenino. Durante el proceso, los niños aprendían a actuar de acuerdo a los modelos establecidos, quizá de forma más efectiva, porque los mensajes se transmitían a través de la vista y el tacto, no sólo mediante palabras (Joyce, 2008: 125-127). Visto de este modo, en

cualquier sociedad y tiempo el cuerpo ha sido un rasgo cultural, porque éste se delinea y entiende conforme a la identidad de cada grupo.[51]

Actualmente, la arqueología de género no sólo se enfoca a discernir cuáles fueron los espacios de trabajo o las actividades realizadas por sexo al interior de las viviendas. En cambio, hoy en día pretende también entender la forma de vida de la población e identificar los valores otorgados a ésta durante cierto tiempo y espacio (Joyce, 2008:122-124, 129). Por lo anterior, las figurillas así como otro tipo de auto-representaciones entre la población de los sitios de La Venta y San Andrés en el estado de Tabasco, resultan de gran utilidad para indagar información sobre la gente y sus relaciones sociales, en dos poblaciones del Formativo Medio. Comunidades carentes de un sistema de escritura que hubiese permitido conocer directamente su historia y la respuesta a las interrogantes mencionadas. Al respecto, hace algunos años Richard G. Lesure apuntó acertadamente en su estudio sobre las figurillas del Formativo Temprano en la costa de Chiapas, que haciendo una revisión de lo que estaba o no estaba representado, y cómo se distinguían las categorías sociales en los conjuntos de figurillas, era posible desarrollar hipótesis sobre los temas de conversación que existían entre la población que había modelado y usado dichas piezas (Lesure, 1997: 229). Las figurillas constituyen así una ventana o perspectiva *emic*" sobre la manera en que se veía a sí misma la gente del Formativo (Blomster, 2001: 171).

LOCALIZACIÓN Y CONTEXTO GEOGRÁFICO

En la Costa del Golfo de México, las primeras representaciones antropomorfas de la "cultura olmeca" corresponden al sitio de San Lorenzo, Veracruz, las cuales fueron trazadas en esculturas tridimensionales talladas en basalto. Corresponden a individuos obesos que usan cascos, quizá retratos de jefes o reyes ataviados como guerreros o jugadores de pelota (Clark, 2001:342-343). Contemporáneas con las esculturas existen pequeñas figurillas de barro con imágenes masculinas, femeninas, y de individuos asexuados.

En territorio tabasqueño hay tres regiones donde la población talló esculturas y modeló figuras representándose a sí misma durante el Formativo. La primera se encuentra en el extremo noroccidental del estado -donde se localiza el sitio de La Venta, asentamiento principal de la cultura olmeca en Tabasco. En esta

[51] Un ejemplo de esto ocurre en los lineamientos que dicta la moda contemporánea, la cual señala que los cuerpos femeninos idóneos deben ser altos, delgados, de escaso busto y cadera estrecha; imagen que contrasta con la figura en boga durante los años cincuentas del siglo pasado en el cine mundial, donde predominaba la figura femenina de grandes senos y anchas caderas. Esto muestra el control social hecho a la imagen corporal y en específico al cuerpo femenino, en dos etapas diferentes de la historia del mundo occidental dentro de un lapso de menos de sesenta años.

zona existe la mayor concentración de sitios olmecas fechados para el Formativo, en varios de los cuales se descubrieron figurillas antropomorfas modeladas en barro -sólidas y huecas-, así como un rico acervo escultórico tallado en piedra a escala monumental.

La segunda región con presencia de rasgos olmecas se ha identificado en el centro del estado, en los sitios denominados: Kilómetro 15[52] y Samarkanda, el primero localizado en la periferia de la capital, mientras que el segundo yace bajo un área residencial de la ciudad de Villahermosa –capital del estado. El rescate arqueológico efectuado en Samarkanda descubrió torsos desnudos, cabecitas de ojos perforados y cabello corto, idénticos a los materiales de La Venta (Armijo y Gallegos, 1997:10-12).[53] Al extremo sureste de Tabasco -en terrenos asociados al curso del río Usumacinta y su delta-, se encuentran los sitios: Trinidad, Tierra Blanca, Pomoca y La Concepción, en éstos se identificó la presencia de esculturas de piedra, cerámica de cocimiento diferencial y figurillas de ojos perforados con orejeras, semejantes a los materiales característicos de La Venta (Ochoa, 1974; 1983: 147-174; Ochoa y Hernández, 1977; Rands y Rands, 1965; Rands, 1989, entre otros). Vestigios que según Lorenzo Ochoa eran producto de una migración que él situaba alrededor del 600-500 a.C. (Ochoa, 1983: 147-174).

De tal modo, durante el período Formativo (y en especial en su parte Media) los sitios con figurillas olmecas dentro del territorio tabasqueño se edificaron en tierras bajas tropicales, cruzadas por diferentes y complejas redes hidrológicas pertenecientes a los deltas de los ríos Usumacinta y Grijalva, donde predominan temperaturas elevadas y una alta precipitación fluvial que contrasta con el período de sequía. Ambiente que hasta la fecha es abundante en recursos (aunque difícil de habitar), pero que desde esa época permitió el desarrollo de numerosos poblados y diferentes culturas, por su situación privilegiada y riqueza.

ESTUDIOS PREVIOS SOBRE FIGURILLAS DEL FORMATIVO EN TABASCO

Las colecciones mejor estudiadas de este período proceden de: La Venta y San Andrés, que además poseen datos confiables sobre su contexto. La primera clasificación formal de figurillas ocurrió a mediados del siglo XX, como resultado de las excavaciones de Mathew W. Stirling y Philip Drucker en La Venta. Ellos obtuvieron una muestra de figuras antropomorfas compuesta por 70 cabecitas,

[52] Sitio y área intervenida a través de salvamentos arqueológicos, ejecutados durante varias temporadas, a cargo de José Luis Romero, subdirector del INAH Tabasco. No existen informes escritos ni publicaciones sobre los materiales encontrados.

[53] Es importante comentar que tanto los asentamientos al noroeste, como aquellos del centro de Tabasco, fueron edificados en las llanuras aluviales que caracterizan la mayor parte de la superficie estatal.

113 cuerpos y 213 fragmentos misceláneos, más 19 figuras zoomorfas de aves, jaguares y un coatí –*Nasua narica*- (Drucker, 1952: tablas 10-11). Piezas a las que se añadieron 46 cabecitas encontradas dentro de pozos de sondeo. Además, P. Drucker reporta haber descubierto otras seis figurillas en el "sitio Torres", un área habitacional al norte del Complejo A en La Venta. Dichas piezas procedían de un contexto cuyos estratos fueron alterados por maquinaria moderna (Drucker, *et al.,* 1959:240-246). Cabe mencionar que Billie Follensbee (2000) efectuó para su tesis doctoral un conteo de las figuras excavadas por Stirling y Drucker, las que actualmente se resguardan en el Smithsonian Institution, Museum Support Center. Ella cuantificó 71 cabecitas, 325 fragmentos de cuerpos procedentes de las trincheras, más 46 cabecitas de los pozos, cantidad que difiere en dos ejemplares a lo reportado por Philip Drucker (1952:133-138).[54]

Todas las figurillas procedían de contextos secundarios: basureros de viviendas o estratos de acarreo aluvial. Tanto Stirling como Drucker señalaron no haber encontrado figurillas en los contextos del área monumental (Complejo A del sitio). Esta distribución focalizada de las piezas, parece señalar un uso diferencial de las figurillas de barro en cuanto a su presencia y asociación con cierto sector de la población: aquella que residía fuera del área monumental, tema que será importante investigar a corto plazo.

Philip Drucker depuró la tipología inicial hecha por Stirling, considerando: los rasgos faciales, forma del cráneo y el tipo de pasta en que se manufacturaron las piezas. De tal modo estableció tres estilos de figurillas antropomorfas modeladas:

Estilo I: piezas de pasta burda, rasgos hechos al pastillaje o con perforaciones. Se subdivide en tres clases: a) rostros largos, cuerpos gráciles de cadera ancha (algunos con signos de embarazo). Manos de trazo tosco. Todas son femeninas. Hay presencia de ropa, turbantes y cabello; b) cuerpo semejante a las anteriores pero con rasgos faciales cuadrados. Vestimenta y ornamentos escasos en piezas femeninas pero complejos en las masculinas. Las últimas pueden portar barba, tocados, collares, capas, cinturones y mandiles; c) figuras grotescas.

Estilo II: son piezas menos elaboradas, con detalles hechos mediante incisiones finas. Las cabezas son largas y delgadas, la boca se marcó con una incisión, mientras la nariz se formaba con una pieza triangular con partes cortadas. Fueron modeladas en pasta burda.

Estilo III: estas figurillas se modelaron en barro fino, sin uso de punciones o incisiones, muestran una técnica de manufactura más elaborada. Ejemplo de

[54] Se agradece a la Dra. Follensbee su respuesta a los correos electrónicos enviados por la presente autora, así como los datos para adquirir una copia de su tesis a través de University Microfilms –Ann Harbor.

éstas son las piezas conocidas como *baby face* (Drucker, 1952:133-139). El autor no especifica el tipo de poses características de este grupo.

A partir de su estudio, Drucker concluyó que todas las piezas pertenecían a un mismo estilo artístico general. Eran la imagen que la población olmeca había hecho de sí misma y de sus rasgos distintivos: boca de labios gruesos con extremos hundidos -común en los infantes-, quijada inferior grande y nariz ancha. Físico que puede encontrarse en etnias contemporáneas de las tierras altas de Chiapas, por lo que el autor señalaba desde entonces que era innecesario buscarles orígenes foráneos, como se intentó hacer al compararles con negros africanos (Drucker, 1952:192). Planteamiento con el que se está de acuerdo por completo, de hecho la autora del presente considera que los rasgos característicos de la población sólo fueron destacados a fin de distinguirse de otras etnias.

En 1958 Román Piña Chan y Luis Covarrubias, catalogaron el material de sus excavaciones en La Venta y definieron dos tipos de figurillas distinguiendo su procedencia, aunque no tomaron en cuenta las clasificaciones anteriores:

Tipo 1: figuras pequeñas de cuerpos esbeltos con equilibrio anatómico. Modeladas por pastillaje, ojos señalados con una ranura y una fina perforación en la pupila. Aparecían en los estratos inferiores de las excavaciones.

Tipo 2: figuras de mayor tamaño. Pueden ser sólidas o huecas en posición sedente. Representan individuos obesos con ojos incisos, sin perforación de pupila. Tienen marcadas hacia abajo las comisuras de la boca. (Piña Chan y Covarrubias, 1964: 21). Los autores no especificaron contexto de las piezas, sólo una diferencia de tipos por estrato. Tampoco indicaron el tamaño de su muestra o las poses descubiertas para cada estilo, ni mencionaron diferenciación sexual.

Años más tarde, derivado del estudio regional que Edward B. Sisson hizo en el Occidente de Tabasco, éste reportó varios sitios del Formativo (1,250-300 a.C.), con presencia de figurillas de barro. Analizó 164 piezas de las cuales más del 50% procedían de sus excavaciones, el resto habían sido recolectadas en superficie o pertenecían a colecciones privadas. Del total, 158 eran antropomorfas, cuatro zoomorfas, y dos más no se identificaron. Las organizó en clases de acuerdo a sus atributos y temporalidad; además, observó un traslape en las clases que formó:

Figurillas del Formativo Temprano (complejos Molina 1,250-1,050 a.C. y Palacios 1,050-900 A.C.) las piezas eran huecas y modeladas en una pasta café rojiza. Se identificaron algunas piezas sólidas, pero esto no fue lo común. En unas el cabello había sido señalado con chapopote.[55] Podían ser asexuadas o masculinas, pero

[55] Rasgo que hasta la fecha sólo se reporta en figurillas del Formativo hacia el Occidente de Tabasco. En fechas posteriores como el Clásico Tardío y Epiclásico, varias figurillas de molde (antropomorfas) y modeladas (zoomorfas, en

se reconocieron pocas femeninas. Sisson aseveró que las piezas eran muy semejantes a las de la costa del Golfo de México y el Altiplano Central.

Figurillas del Formativo Medio (complejos Puente 900-700 a.C., Franco 700-550 a.C. y Castañeda 550-300 a.C.). Sisson determinó que las figuras de este tiempo continuaron siendo modeladas, pero sólidas y representando principalmente mujeres, mientras que las imágenes masculinas eran escasas. Tenían los ojos hechos mediante perforaciones e incisiones. El cabello era liso con un "chongo" de media luna. Estas figurillas le parecieron semejantes a otras de sitios del Golfo de México, la Depresión Central y costa de Chiapas. Al final de su secuencia -en la fase Castañeda-, encontró de nuevo la presencia de figuras huecas asexuadas, pero ésta vez hechas con una pasta fina (Sisson, 1976: 481-509, 597, 603, 610, 621).

En 1982 Piña Chan volvió a tocar el tema. Esta vez depuró la tipología de figurillas definiendo dos grupos básicos a partir del material que había excavado treinta años antes:

Estilo La Venta: son las piezas más antiguas, hechas mediante pastillaje. Corresponden a una tradición Sureña-Costeña que combinó el rapado con mechones de cabello. Las figurillas tienen ranuras como ojos y las comisuras de la boca hacia abajo.

Estilo olmeca La Venta: figurillas derivadas de las anteriores con cabezas de mayor tamaño. Presentan rasgos hechos mediante perforaciones, sin pastillaje. Son figuras comunes a la costa del Golfo. Dentro del grupo se incluyen las figuras huecas denominadas *baby face* (Piña Chan, 1982: 127-134, 142-146, 224-225). En sus excavaciones, Piña Chan recuperó cuatro figurillas *baby face* casi completas. Estas últimas permiten hacer una mejor interpretación de las colecciones de La Venta y San Andrés, pues además la conservación del acabado de cada pieza era excelente. El autor no hizo observaciones respecto a la desnudez de las figuras o la representación de genitales, rasgo poco frecuente en las piezas de este tipo (Piña Chan, 1982: 145). Tampoco enfatiza sus poses.

Hasta el final del siglo XX, las clasificaciones de figurillas del Formativo en Tabasco, se enfocaron entonces a reconocer el desarrollo en la manufactura de las piezas, detallar sus características, y proponer una secuencia de su presencia. No se habían aplicado análisis estilísticos concretos de los atuendos o representaciones, ni se estudiaron correlaciones entre variedad de figuras, contextos y usos; mucho menos se había puesto interés en la importancia de la representación sexual y de género de la gente que las había manufacturado, excepto interpretaciones que asociaban las figuras desnudas o de vientres

especial las aves), presentan aplicaciones de chapopote sobre el acabado. Son piezas hechas generalmente con un barro anaranjado fino de consistencia polvosa, y que se han encontrado en sitios como Jonuta y Comalcalco, entre otros.

abultados con algún "rito a la fertilidad", mientras que por el atavío se identificaban roles, como el de jugador de pelota. Tampoco se consideraban los estudios previos, ni se hacían comparaciones con materiales semejantes de otros sitios en territorio tabasqueño, del sur de Veracruz, o incluso del mismo sitio pero derivados de otros proyectos de investigación.

Sin embargo, en otras regiones de Mesoamérica las colecciones de figurillas no sólo se estaban clasificando por estilo, también eran estudiadas para conocer la identidad social de la población, para interpretar el manejo de sexo y género en la sociedad, o conocer la formación de jerarquías y sus nexos, entre otros aspectos. Ejemplo de lo anterior son los trabajos de Ann Cyphers (1989: 207-221; 1990: 41-47; 1993: 209-224), Rosemary Joyce (1987; 2000:19-53) y Richard G. Lesure (1997: 227-248; 2000), entre otros.

Sería con la entrada del siglo XXI cuando ocurriría un cambio en las perspectivas de estudios sobre las representaciones a escala de seres humanos hechas por la gente que habitó Tabasco durante el Formativo. En el año 2000, Billie J. A. Follensbee discutiría en su tesis doctoral la representación de género y sexo en las figurillas y la escultura monumental de los sitios de Tres Zapotes, La Venta y San Lorenzo Tenochtitlan. Follensbee analizó rasgos físicos, vestimenta y adornos de 241 figurillas, intentando identificar atributos de género. Le preocupaba que hasta entonces la identificación sexual de las imágenes era inconsistente y arbitraria, basada en estereotipos, como asignar *a priori* los retratos de poder y liderazgo con lo masculino. Como resultado de su estudio determinó que la representación de mujeres era de tipo naturalista y más abundante de lo que se creía, habiéndose representado con mayor frecuencia desnuda o con pocos elementos de atuendo. En cambio, las figurillas masculinas eran más geométricas o ambiguas. Por otro lado, confirmó que los rasgos físicos, vestimenta y adornos sí estaban ligados al género (Follensbee, 2000: 50-53).

Pocos años más tarde, Christopher L. von Nagy (2003) presentó en su tesis doctoral, un avance del estudio aplicado a las figurillas excavadas en la región periférica de La Venta y un sitio ubicado al noreste de ésta: San Andrés.[56] En este asentamiento descubrió figurillas antropomorfas y zoomorfas al interior de contextos como basureros de unidades habitacionales y pozos de desechos (coincidiendo con lo observado por otros investigadores). A partir de una

[56] Su investigación se enfocó realmente en conocer el asentamiento y sus bases económico-política y cultural-ecológica, haciendo uso de la información arqueológica y un detallado estudio geomorfológico de la evolución del delta del río donde se sitúa San Andrés y otros sitios periféricos a La Venta. Por ello su tesis aborda con detalle la paleogeografía, el patrón de asentamiento y la cerámica, no así las figurillas.

clasificación somera de la colección,[57] obtuvo los siguientes datos sobre las figuras:

- otros temas representados aparte de mujeres y hombres jóvenes fueron: enanos, ancianos y mujeres embarazadas;
- sobre la técnica de manufactura encontró evidencias de que las cabecitas incluían una espiga para unirlas al cuerpo, esto significa que se modelaban aparte.
- se usaron tres clases de barro para elaborar las figurillas. En el caso de las figurillas huecas de mayor tamaño se prefirió emplear desgrasante de ceniza volcánica logrando una pasta fina para el modelaje;
- finalmente dijo que, el hecho de que muchas figurillas recuperadas procediesen de sitios con poca evidencia de actividades de élite, indicaba un uso doméstico, quizá en rituales "curativos". Aunque plantea que también pudieron usarlas los infantes para reforzar el aprendizaje de mitos e historias (von Nagy, 2003:916-920).

El análisis más reciente sobre figurillas del Formativo es el que realizó María B. Derilo Tway en el 2004. Ella clasificó 306 figuras situadas desde la Fase Molina (1,350-1,150 a.C.) hasta la Franco Tardía (550/500-350 a.C.), las cuales procedían de las excavaciones de hechas por von Nagy (2003) en espacios habitacionales del sitio de San Andrés, donde debieron usarse en rituales o festines según sugiere la autora. La mayor parte de las piezas corresponden a representaciones femeninas (pertenecientes al Formativo Medio). Son piezas tan semejantes a las de La Venta que ella propone que existió una estrecha relación entre ambos sitios, al grado de que el comportamiento ritual de San Andrés pudo estar influenciado por La Venta. El estudio de las características de las piezas junto con información etnohistórica y etnográfica motivó a que Derilo Tway propusiera que las figurillas personificaban fuerzas animadas o seres del reino supernatural que eran invocados para asegurar la productividad y reproducción de los habitantes del sitio (2004:136-137).

LAS FIGURILLAS DEL FORMATIVO MEDIO: CARACTERÍSTICAS

Resumiendo la información derivada de los estudios practicados a las figurillas del período Formativo en territorio tabasqueño, es claro que la población que habitó y edificó los sitios de La Venta y San Andrés modeló intencionalmente tres tipos de figurillas (femeninas, masculinas, asexuadas) a las cuales asignó cierto tipo de elementos, que si bien no son tan claros como ocurriría en las figurillas mayas del período Clásico y Posclásico, sí intentaban marcar una

[57] La colección completa de figurillas de San Andrés sería tema de maestría de María Derilo Tway en el 2004.

diferenciación de género. Las figuras del Formativo Medio en específico presentan los siguientes elementos:

FIGURILLAS FEMENINAS

a) Temporalidad. Durante el Formativo Temprano (1,050-900 a.C.) son escasas en contraste con las masculinas y las asexuadas; en cambio, hacia el Formativo Medio (900-300 a.C.) son las más abundantes -de acuerdo a la muestra de Sisson (1976) procedente de varios sitios en la Chontalpa.
b) Características físicas: son piezas sólidas que se representaron de forma realista. Las figuras femeninas predominaron en este lapso y son -en general-, imágenes de mujeres jóvenes. Se identifican por la presencia de una cadera y muslos anchos que contrastan con una cintura angosta. Los senos se trazaron mediante finas incisiones o ligeras protuberancias con pezones marcados por pequeñas perforaciones. Los rasgos de los cuerpos y cabezas fueron consistentes en ambos sitios (La Venta y San Andrés), y durante todo el período Formativo.
c) Vestimenta y adornos: son escasos en contraste con las figuras masculinas. La prenda común es un mandil púbico con flecos, pero también se observan cinturones anchos o delgados, formados en ocasiones por cuentas con tiras colgantes. Hay faldas cortas y largas, y una especie de chalinas. También aparecen representadas bandas ceñidas sobre los senos o bajo éstos. Como adornos portan pendientes (espejos), collares delgados y orejeras. Al redactar este texto, se revisaron figurillas del Formativo en sitios del Golfo de México, en uno de ellos -Barriales de las Besanas, Veracruz-, se identificó en el entierro de una niña, una figurilla que mediante pastillaje tenía simulada una falda corta sujeta por un cinto ancho, con el diseño de hojas o fibras vegetales tejidas, que de acuerdo a Yamilé Lira es un faldellín de hojas semejante al que muestran figurillas del Altiplano Central (*véase* Lira, 2005: 812-821 y Lira fig. 9 reporte FAMSI 03101). Por las representaciones existentes en varios contextos, tal parece que durante el Formativo Medio, la vestimenta se elaboraba con fibras hiladas y tejidas (Follensbee, 2008), pero la gente debió usar también prendas de elementos vegetales naturales o tratados (secos y tejidos). Follensbee sugiere atinadamente la posibilidad de que la población hubiera “vestido” sus figurillas con materiales perecederos semejantes a los propios, lo que podría explicar la aparente desnudez de los cuerpos (2000:37).
d) Peinados: hay diferentes arreglos del cabello, como el peinado de “cola de caballo” (recogido en la parte superior de la nuca y suelto sobre la espalda). Además, se usaban bandas atadas a la cabeza y chongos (cabello recogido

en moños o rizos sobre cierta zona de la cabeza, los cuales pudieron incluir telas o hilos entretejidos con mechones de cabello). Algunas figuras portan turbantes. Derilo (2004:46) menciona un peinado donde dos mechones de cabello se sujetaban bajo la barba, lo cual además de poco práctico, en tierras tropicales sería incomprensible. Más bien parece una tira de tela que sujeta algo a la cabeza, como ahora lo hacemos con los sombreros.

Según Follensbee (2000) ciertas representaciones femeninas tendrían rapado total o parcial. Sin embargo, la autora del presente no está de acuerdo con la aseveración de Follensbee, considerando la importancia tradicional del cabello en las poblaciones indígenas contemporáneas de nuestro país, y las evidencias que sobre éste existen en varias culturas prehispánicas como la maya y la mexica. Especialmente en representaciones femeninas del área maya durante el período Clásico, un elemento distintivo es el arreglo del cabello. Mientras que en figurillas femeninas de sitios localizados en Oaxaca o el Altiplano Central (Las Bocas, Tlatilco por ejemplo), un elemento importante de las llamadas "mujeres bonitas" del período Formativo, era su cabello. Por otra parte, en poblaciones tribales del siglo XX, los estudios etnográficos en diferentes partes del mundo han mostrado que el embellecimiento básico de los individuos se realiza manipulando el cabello, aplicando pintura y tatuajes al cuerpo, modificando el cráneo, y usando ciertos adornos para nariz, orejas, pecho o extremidades, los cuales son indicio de su posición en la sociedad.

e) Pose: de pie y sentadas. Sólo las mujeres aparecen en una sola pieza (escena) en representaciones de alumbramientos, o cuando ellas sostienen entre los brazos un infante (concepto que se repetirá en las figurillas mayas algunos siglos después). Derilo (2000:50) ha sugerido que las figuras de pie corresponden a mujeres jóvenes, mientras que las sentadas pueden ser más viejas -lo que no tiene sustento si no se tienen muestras completas y una muestra más amplia. En otras colecciones la posición del individuo "sentado" más bien coincide con un estatus elevado. En la escultura monumental se observan por ejemplo individuos jóvenes sentados sujetando una cuerda (Altar 4) o de pie como en la estela 5 -ambas piezas procedentes de La Venta. Las poses, colocación de extremidades y cabeza constituyen un tema de investigación a futuro (fig. 1).



Fig. 1 Figurillas femeninas del Formativo Medio. Arriba: piezas de La Venta (fotos de Ricardo Castro para el Proyecto Catálogo de Ricardo Armijo-INAH, 1992). Abajo: figurillas de San Andrés (Derilo, 2004: figs. 3.3a, A.59 y A.51). En general las figuras femeninas portan mandil púbico, en otras se representan mujeres desnudas con senos resaltados y un pendiente al centro de éstos.

FIGURILLAS MASCULINAS

a) Temporalidad: en el Formativo Temprano (1,050-900 a.C.) son más frecuentes las figuras masculinas junto con las asexuadas, luego decrece su frecuencia en relación con las femeninas, aunque continuaron elaborándose.
b) Características físicas: se modelaron de forma más geométrica, sin lograr rasgos realistas claros. Los cuerpos son cilíndricos. Algunas figuras presentan barba. Las características del cuerpo y cabeza fueron consistentes en ambos sitios y durante todo el Formativo.
c) Vestimenta y adornos: suelen ser más abundantes y variados que en las figuras femeninas: cinturones anchos o varias capas de cintos anchos o delgados atados al pecho, bragueros -que en ocasiones tienen bandas colgantes o faldellines por encima-, capas, camisas/chalecos y bandas cruzadas sobre el pecho.

d) Peinados y tocados: uso de cascos elaborados, algunos tienen forma de cresta y otros están decorados. Ciertas piezas rapadas pueden ser masculinas.
e) Pose: de pie y sentados. No aparecen asociados en una misma escena a otra figura (fig. 2).



Fig. 2 Figurillas masculinas del Formativo Medio. Las piezas a la izquierda y la figura completa son de La Venta (fotos de Ricardo Castro para el Proyecto Catálogo de Ricardo Armijo-INAH, 1992). Las dos piezas de la derecha son figurillas de San Andrés (Derilo, 2004: figs. A.54 y A.57). Obsérvese el decorado de los bragueros, los fajines anchos, la presencia de capas y turbante, e incluso de barba en una de las piezas, rasgo que no era común representar.

FIGURILLAS ASEXUADAS

a) Temporalidad: al final del Formativo Medio aparecen las grandes figurillas huecas asexuadas (entre las fases Puente Tardío -650 a.C.- y Franco Tardío -350 a.C.), después del auge de las figurillas masculinas y las femeninas de las fases anteriores.
b) Características físicas: estas figuras huecas -de mayor tamaño que las masculinas y femeninas sólidas-, son conocidas como *baby face.* Fueron hechas con una pasta más fina, a diferencia de las otras representaciones antropomorfas en barro, evidenciando no sólo una tecnología cerámica más avanzada, sino una calidad intencional. En algunas fue evidente el uso de ceniza volcánica como desgrasante. El cuerpo podía hacerse independiente de la cabeza a la cual se fijaba mediante una espiga. Blomster (2002:176)

ha señalado que las características básicas de estas figuras son la representación naturalista del cuerpo con musculatura y una cabeza elongada –con deformación craneal- tan grande como el cuerpo. En general son personajes gordinflones y cachetones. Tienen las orejas representadas con detalle anatómico, los ojos en forma de "L" suelen no tener pupilas, pero están enmarcados por párpados hinchados, la nariz corta y una boca trapezoidal (fig. 3).

Por su pose y rasgos parecen representar infantes rollizos y asexuados, aunque Blomster (2002:177) sugiere que son una combinación de rasgos infantiles con adultos masculinos –y pone de ejemplo el delineado de los pectorales-, quizá en un intento de evidenciar cualidades supernaturales en la figura. Personalmente la autora del presente considera que resaltar los pectorales de la figura no necesariamente tendría como objetivo representar a un individuo de sexo masculino con rasgos infantiles como sugiere Blomster (2002:177), más bien corresponde a las características comunes de infantes regordetes de ambos sexos.

c) Vestimenta y adornos: en general se encuentran desnudas.
d) Peinados y tocados: muchas no presentan cabello ni llevan tocados.
e) Pose: en las colecciones de La Venta y San Andrés los individuos están sentados, muchos con las piernas abiertas y extendidas hacia el frente. Estas figuras nunca aparecen asociadas a otra formando una escena. Los brazos si tienen un mayor movimiento, pueden estar alzados o con las manos sobre las piernas. Algunas representan individuos recostados.
f) Observaciones: recientemente Blomster propuso la existencia de dos grupos de figurillas *baby face*. Aunque ambos comparten las características mencionadas, el Grupo 1 presenta un engobe crema pulimentado mientras que el Grupo 2 tienen un engobe café o gris y un acabado diferente. Los cuerpos del Grupo 2 son representaciones menos realistas, e incluso algunas piezas muestran rasgos sexuales –un pene por ejemplo-, y tienen la cabeza redonda, no elongada como en el Grupo 1 (Blomster 2000:181, 191). Las piezas completas encontradas por Piña Chan en La Venta corresponderían al Grupo 2, así como un fragmento de figurilla localizada por la autora, durante la excavación del la estructura D-7, un espacio de arquitectura monumental sobre el cual se erigían los monumentos 52, 53 y 54 (Gallegos, 1990) (fig. 3).

   No obstante, las figurillas *baby face* se han localizado de forma predominante en contextos de espacios públicos, lo que determina un uso diferencial de este tipo de piezas. Figuras que por su escasez y la calidad de su manufactura debieron constituir objetos de prestigio, usadas quizá

para ceremonias, o entierros de cierto grupo social. O bien, estuvieron relacionadas con rituales donde se involucraba gran número de participantes, pero eran manipuladas por una minoría.[58]

COMENTARIO FINAL

Tomando en consideración lo anterior, resulta intrigante saber, entre otros aspectos: ¿por qué durante el Formativo Medio la población olmeca local representó con mayor profusión a la mujer, portando escasa o nula vestimenta, mientras que el hombre era retratado con un atavío más complejo?; ¿eran los adornos (orejeras, collares, ajorcas) junto con los peinados, los elementos que marcaban la diferenciación social en las figurillas durante este período, y no la vestimenta y tocados como ocurriría en el período Clásico Maya?. Las respuestas a estas interrogantes permiten vislumbrar rasgos sobre la conformación de la identidad de la población y cómo ésta representaba géneros y roles sociales. De igual forma posibilita reconocer el valor social que entonces tenían la vestimenta y los adornos, muy diferente por cierto a lo que ocurriría en etapas posteriores, pues hacia el Clásico la producción textil tenía ya un valor específico en la sociedad, relacionado por cierto con la mujer.



Fig. 3 Figuras asexuadas del Formativo Medio. A la izquierda y al centro figuras de La Venta Venta (foto de la izquierda de Miriam Judith Gallegos-INAH 1997, excavada en el montículo D7; foto central de Ricardo Castro para el Proyecto Catálogo de Ricardo Armijo-INAH, 1992). A la derecha pieza de San Andrés (Derilo, 2004: fig. A35).

58 Al respecto es importante comentar que las características básicas de identificación de los principales tipos de individuos representados en las figurillas del Formativo Medio en La Venta y San Andrés, derivan de una síntesis de las observaciones de diferentes autores (Blomster, 2002:171-195; Follensbee, 2000; Derilo, 2004; Drucker, 1952:132-141; Nagy, 2003:916-920; Sisson, 1976: 481-509), y quien esto suscribe.

Del *corpus* de figurillas pertenecientes al Formativo Medio, la mayor parte corresponde a representaciones femeninas de mujeres adultas jóvenes; piezas que fueron localizadas preferentemente en contextos de basureros domésticos. Su hallazgo en estos espacios de producción y consumo de alimentos, fragmentadas y junto a objetos de lujo importados (obsidiana, piedra verde, hematita), señalaría su uso frecuente en rituales domésticos, junto con las menos abundantes imágenes masculinas de individuos jóvenes, -al margen cabe mencionar que son mínimas las representaciones de ancianos. En cuanto a la escasa presencia de las figurillas grandes identificadas como *baby face*, las pocas referencias que se tienen sobre su procedencia exacta, aunado a la calidad de su manufactura, sólo permiten sugerir que pudieron emplearse en altares domésticos o en rituales públicos, colocándose sobre alguna escultura de piedra o encima de una estructura de material perecedero.

El predominio del uso y descarte de figurillas femeninas -principalmente en contextos domésticos-, coincide en diferentes puntos de Mesoamérica y muestra el flujo de ideas a larga distancia entre poblaciones y culturas. Sólo en sitios como Chalcatzingo y Tlatilco aparecen en entierros, pero antes del Formativo Medio. Los estudios de las colecciones tabasqueñas como de otras regiones han coincidido entonces que la mujer fue retratada en su fase de adulta joven –en ocasiones embarazada o en trabajo de parto. Darilo Tway asevera que la mayor parte de los torsos de figurillas del sitio de San Andrés corresponden a figurillas femeninas, en edad reproductiva, quienes portan espejos, orejeras, turbantes y adornos en la cabeza, los símbolos de “estatus” durante el Formativo (2004:137). De tal modo, la representación física que hizo la población de sí misma durante el Formativo Medio coincidió con la etapa productiva de hombres y mujeres, pero especialmente de éstas últimas.

Por otro lado, la mayor parte de figurillas antropomorfas representan individuos carentes de genitales, lo que dificulta la identificación de su sexo, el cual sólo se sugería en algunas piezas a través de marcar el área de los senos con una línea o pequeñas protuberancias, mediante el abultamiento del vientre o una cadera ancha junto a una cintura angosta, rasgos que denotarían a las mujeres, las cuales también se retrataron en trabajo de parto. En cambio, las figuras masculinas sólo se reconocerían, como lo apuntó Follensbee (2000), por los cuerpos tubulares planos. En cuanto a las figurillas asexuadas de infantes regordetes –*baby face*-, en general no se marcaron rasgos que identificaran su pertenencia a determinado sexo. Esto encuentra explicación si se considera que durante el Formativo los individuos serían definidos hacia uno u otro género hasta la pubertad. La sexualidad -como bien lo apuntó Rosemary Joyce (2002; 2008),

comenzaba a emerger. Tal parece que la gente del Formativo no tenía mayor interés por señalar a través de los atributos sexuales la diferencia entre hombres y mujeres, era mucho más importante entonces denotar su atavío, y con éste su identidad.

Existen evidencias de que durante el Formativo Medio ya existían prendas básicas como los mandiles púbicos para las mujeres o los bragueros y fajines de los varones, sin embargo, esta ropa aparece con preferencia en las representaciones antropomorfas monumentales –correspondientes en su mayor parte a individuos masculinos. Lo anterior debido quizá a que el trabajo de manufactura textil apenas comenzaba, y tal vez el uso de prendas aún era restringido, quizá por ello se representaron en las figurillas mandiles hechos con hojas (tanto en piezas del Altiplano Central como en el sur de Veracruz). Por lo anterior, es importante estudiar la presencia y características de las herramientas para la manufactura textil (malacates), o el decorado de lienzos (los sellos por ejemplo), tema que es prácticamente desconocido.

En cambio, durante este período las prácticas de embellecimiento corporal eran fundamentales y señalaban la diferenciación del individuo. Se perforaban lóbulos para colocar variados tipos de orejeras; el cabello se arreglaba de formas diversas, incluyendo el uso del rapado parcial o completo, o la mezcla de mechones de cabello con cuentas y listones; se adornaba el cráneo con tocados, mientras en el cuerpo se colocaban espejos, pendientes, collares y pintura aplicada directamente o con sellos (como lo ejemplifican piezas del Formativo en diferentes regiones de Mesoamérica). Este énfasis en el arreglo personal ocurría en las mujeres adultas jóvenes como lo muestran las figurillas y los esqueletos femeninos de sitios como Tlatilco, donde se ha comprobado que los entierros de jóvenes poseen una serie de adornos de este tipo, mientras el de las ancianas sólo incluía orejeras o un collar (Joyce, 2008), situación que por cierto continuará observándose en las figurillas mayas del período Clásico, marcando así un tratamiento diferencial del cuerpo de acuerdo a la edad y al estatus social. En el Formativo Medio, la forma del cuerpo, el procesamiento del cabello y la ornamentación corporal, señalaban la existencia del individuo en la sociedad, actividad que se replica en el modelado del barro donde la población recreó imágenes de sí misma (fig. 4).



Fig. 4 Figurillas del Formativo Medio de La Venta. Izquierda arriba: figurilla de mujer en trabajo de parto; izquierda abajo: figurilla masculina con genitales expuestos; centro: figurilla masculina ataviada con braguero y turbante de tela; derecha: figura femenina con mandil púbico y senos claramente marcados. Nótese el detalle puesto en representar los genitales en estas piezas (poco común en la mayor parte de los casos), y al infante que sostiene sobre su hombro izquierdo la mujer de cuerpo regordete (fotos de Ricardo Castro para el Proyecto Catálogo de Ricardo Armijo-INAH, 1992).

BIBLIOGRAFÍA

BLOMSTER, Jeffrey P. **"What and Where is Olmec Style? Regional Perspectives on Hollow Figurines in Early Mesoamerica"**. ***Ancient Mesoamerica*.** 2002, Núm. 13, p. 171-195.

CLARK, John E. **"Gulf Lowlands: South Region"**. En: EVANS, S. y WEBSTER, D. L. (eds.). ***Archaeology of Ancient Mexico and Central America****.* New York: Garland Publishing, 2001. p. 340-344.

CYPHERS, Ann. **"Cultos y cuentos: reflexiones en torno a las figurillas de Chalcatzingo, Morelos"**. En: CARMONA, M. (coord.). ***El Preclásico o Formativo. Avances y perspectivas.*** México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989. p. 207-221.

________."Figurillas femeninas del Preclásico en Chalcatzingo". ***Arqueología***. 1990, Núm. 3, p. 41-48.

________. **"Women, Rituals, and Social Dynamics at Ancient Chalcatzingo"**. ***Latin American Antiquity***. 1993, Núm. 4(3), p. 209-224.

DERILO TWAY, Maria B. ***Gender, Context, and Figurine Use: Ceramic Images from the Formative Period San Andres Site, Tabasco, Mexico***. Florida: Tesis, Department of Anthropology, The Florida State University, 2004.

DRUCKER, Philip. ***La Venta, Tabasco. A Study of Olmec Ceramics and Art.*** Bulletin 153. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, United States Government Printing Office, 1952.

________, Robert F. HEIZER y Robert J. SQUIER. ***Excavations at La Venta Tabasco***. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 170. Washington: United States Government Printing Office, 1959.

FOLLENSBEE, Billie J. A. ***Sex and Gender in Olmec Art and Archaeology.*** Ann Arbor Michigan: Tesis, University of Maryland, University Microfilms –UMI- AAT 9985307, 2000.

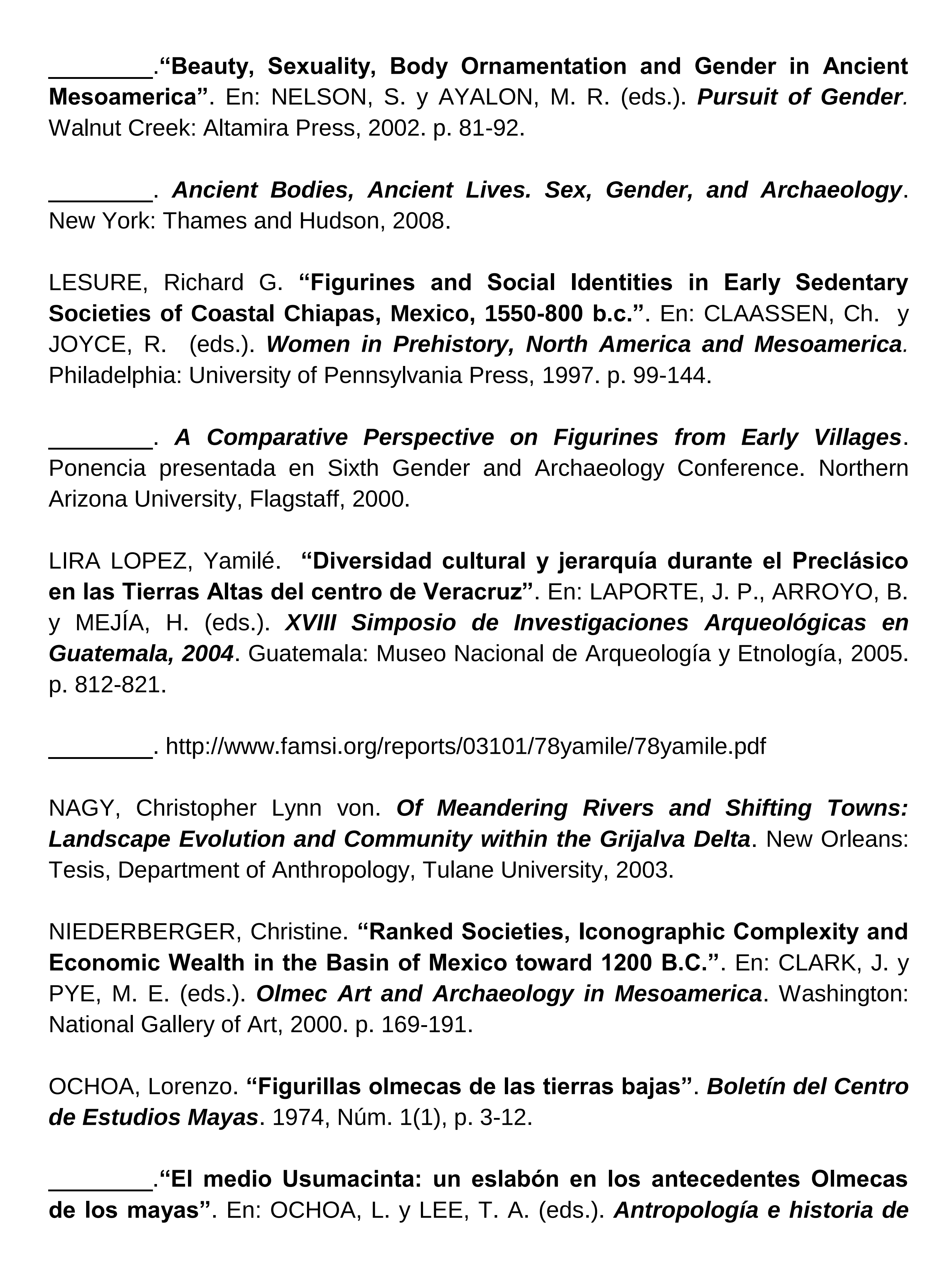
________.**"Fiber Technology and Weaving in Formative-Period Gulf Coast Cultures"**. ***Ancient Mesoamerica***. 2008, Núm. 19, p. 87-110.

GALLEGOS GOMORA, Miriam Judith. **"Excavaciones en la Estructura D-7 en La Venta, Tabasco"**. ***Arqueología***. 1990, Núm. 3, p. 17-24.

________ y Ricardo ARMIJO TORRES. **"Arqueología de la ciudad de Villahermosa"**. ***Totoj ts'aji-Testimonios.*** 1997, Núm. 7, p.10-12.

JOYCE, Rosemary A. ***Gender, Role and Status in Middle Formative Mesoamerica: Implications of Burials from La Venta, Tabasco, Mexico***. Ponencia presentada en el Third Texas Symposium Olmecs, Izapa, and the Development of Maya Civilization, University of Texas, Austin, 1987.

________. ***Gender and power in Prehispanic Mesoamerica***. Austin: University of Texas Press, 2000.



________.**“Beauty, Sexuality, Body Ornamentation and Gender in Ancient Mesoamerica”**. En: NELSON, S. y AYALON, M. R. (eds.). ***Pursuit of Gender****.* Walnut Creek: Altamira Press, 2002. p. 81-92.

________. ***Ancient Bodies, Ancient Lives. Sex, Gender, and Archaeology***. New York: Thames and Hudson, 2008.

LESURE, Richard G. **“Figurines and Social Identities in Early Sedentary Societies of Coastal Chiapas, Mexico, 1550-800 b.c.”**. En: CLAASSEN, Ch. y JOYCE, R. (eds.). ***Women in Prehistory, North America and Mesoamerica****.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 99-144.

________. ***A Comparative Perspective on Figurines from Early Villages***. Ponencia presentada en Sixth Gender and Archaeology Conference. Northern Arizona University, Flagstaff, 2000.

LIRA LOPEZ, Yamilé. **“Diversidad cultural y jerarquía durante el Preclásico en las Tierras Altas del centro de Veracruz”**. En: LAPORTE, J. P., ARROYO, B. y MEJÍA, H. (eds.). ***XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004***. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2005. p. 812-821.

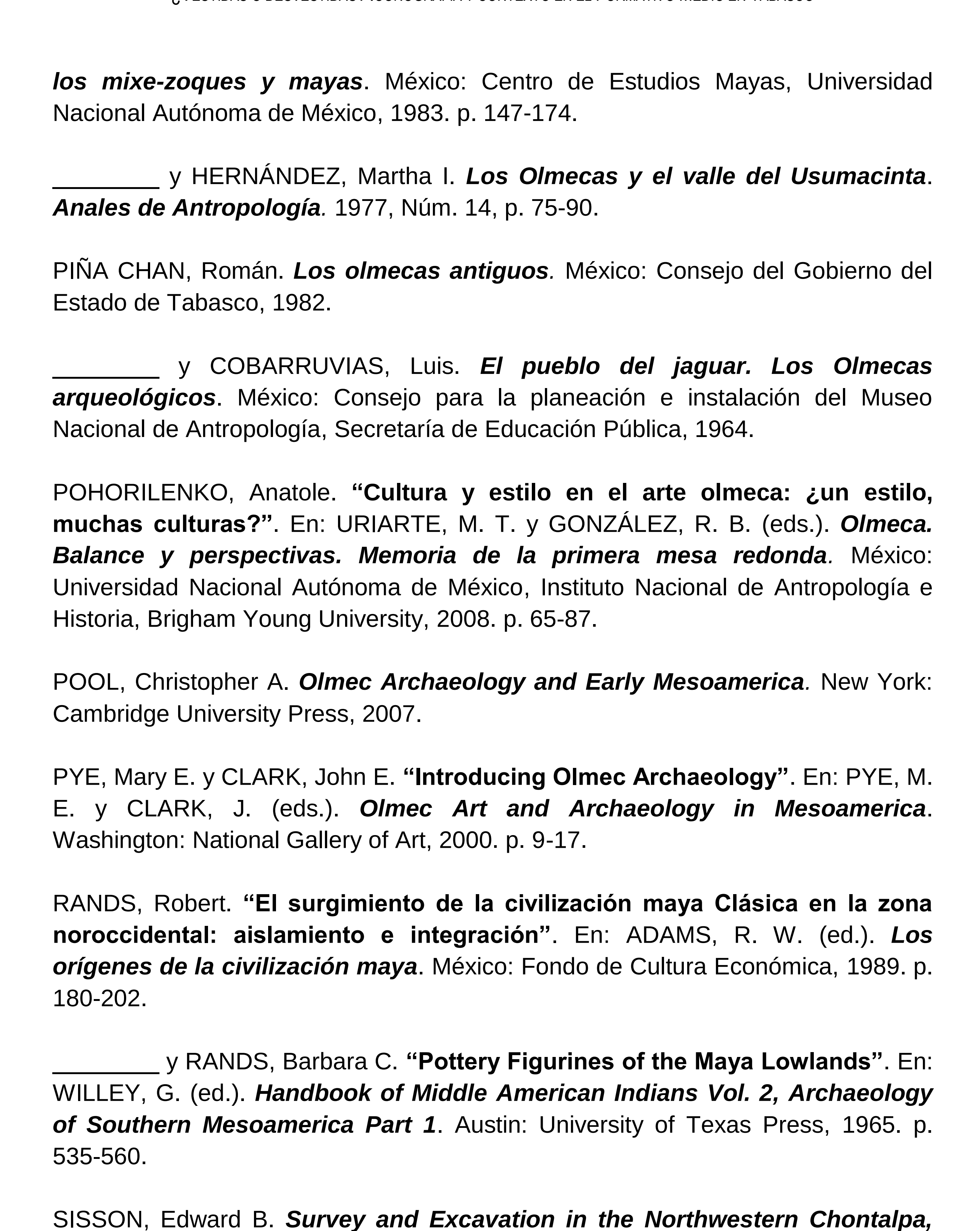
________. http://www.famsi.org/reports/03101/78yamile/78yamile.pdf

NAGY, Christopher Lynn von. ***Of Meandering Rivers and Shifting Towns: Landscape Evolution and Community within the Grijalva Delta***. New Orleans: Tesis, Department of Anthropology, Tulane University, 2003.

NIEDERBERGER, Christine. **“Ranked Societies, Iconographic Complexity and Economic Wealth in the Basin of Mexico toward 1200 B.C.”**. En: CLARK, J. y PYE, M. E. (eds.). ***Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica***. Washington: National Gallery of Art, 2000. p. 169-191.

OCHOA, Lorenzo. **“Figurillas olmecas de las tierras bajas”**. ***Boletín del Centro de Estudios Mayas***. 1974, Núm. 1(1), p. 3-12.

________.**“El medio Usumacinta: un eslabón en los antecedentes Olmecas de los mayas”**. En: OCHOA, L. y LEE, T. A. (eds.). ***Antropología e historia de***



los mixe-zoques y mayas. México: Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983. p. 147-174.

________ y HERNÁNDEZ, Martha I. ***Los Olmecas y el valle del Usumacinta***. ***Anales de Antropología****.* 1977, Núm. 14, p. 75-90.

PIÑA CHAN, Román. ***Los olmecas antiguos****.* México: Consejo del Gobierno del Estado de Tabasco, 1982.

________ y COBARRUVIAS, Luis. ***El pueblo del jaguar. Los Olmecas arqueológicos***. México: Consejo para la planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología, Secretaría de Educación Pública, 1964.

POHORILENKO, Anatole. **“Cultura y estilo en el arte olmeca: ¿un estilo, muchas culturas?”**. En: URIARTE, M. T. y GONZÁLEZ, R. B. (eds.). ***Olmeca. Balance y perspectivas. Memoria de la primera mesa redonda****.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Brigham Young University, 2008. p. 65-87.

POOL, Christopher A. ***Olmec Archaeology and Early Mesoamerica****.* New York: Cambridge University Press, 2007.

PYE, Mary E. y CLARK, John E. **“Introducing Olmec Archaeology”**. En: PYE, M. E. y CLARK, J. (eds.). ***Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica***. Washington: National Gallery of Art, 2000. p. 9-17.

RANDS, Robert. **“El surgimiento de la civilización maya Clásica en la zona noroccidental: aislamiento e integración”**. En: ADAMS, R. W. (ed.). ***Los orígenes de la civilización maya***. México: Fondo de Cultura Económica, 1989. p. 180-202.

________ y RANDS, Barbara C. **“Pottery Figurines of the Maya Lowlands”**. En: WILLEY, G. (ed.). ***Handbook of Middle American Indians Vol. 2, Archaeology of Southern Mesoamerica Part 1***. Austin: University of Texas Press, 1965. p. 535-560.

SISSON, Edward B. ***Survey and Excavation in the Northwestern Chontalpa, Mexico***. Cambridge: Tesis, Department of Anthropology, Harvard University, 1976.

start

ANÁLISIS ICONOGRÁFICO Y EPIGRÁFICO DE LOS TÍTULOS DE LAS SEÑORAS DE YAXCHILÁN

Ana María Guerrero Orozco

A lo largo de la historia de la humanidad en muchas civilizaciones se han utilizado diversos títulos nobiliarios o militares para referirse a sus dignatarios y gobernantes. Esta característica de elogiar, honrar, encumbrar, o glorificar a la realeza fue también una práctica común en la civilización maya; sin embargo, dichos títulos no son privativos del sexo masculino. Yaxchilán es una de las ciudades mayas que presenta un gran número de títulos, labrados en sus inscripciones, utilizados para referirse a las señoras del sitio. Se sabe que en muchas sociedades prehispánicas, como en muchas otras del mundo, los matrimonios arreglados con mujeres nobles servían para formar alianzas políticas o militares (Escobar, 2003:743). El estudio epigráfico presenta reveladoras lecturas que dan a conocer la importancia del papel de la mujer maya de élite como parte transformadora de la sociedad y que posiblemente dio estabilidad y prosperidad a la misma. El artículo intentará presentar avances de investigación y análisis de los títulos en general y de cómo o porqué se utilizaron en mujeres; y en particular analizar como estudio de caso los glifos de las señoras de la ciudad de Yaxchilán.

Los glifos que esgrimen los sexos femenino o masculino son:

- La cabeza femenina de perfil identificada con el glifo T1000b (fig. 1) IXIK-ki *ixik* (fig. 2), se utilizó para distinguir a las señoras.





Fig. 1 T1000b.



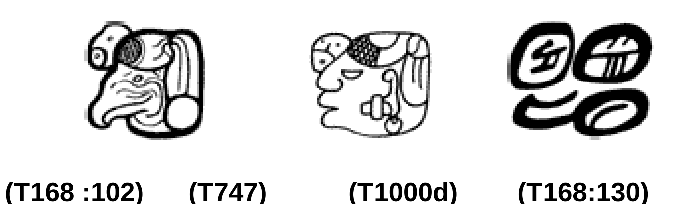
Fig. 2 T1000b:102.

- El agentivo masculino a/AJ (*a/aj)* en sus diferentes variantes (fig. 3, 4) se refiere a los varones.



Fig. 3 T12.[59] **Fig. 4 T228 ó T229**.

Sin embargo, se ha escrito poco sobre los diversos títulos sacerdotales, administrativos, de cargo o rango militar entre otros títulos muy importantes que se atribuyen o se han atribuido como exclusivos de uso a los varones. Uno de los más importantes y comunes para referirse al dirigente es el de *Ajaw* o señor, algunos epigrafistas lo interpretan como el de la palabra, el gobernante. Este glifo lo encontramos representado en formas logográfica[60] (fig. 5), y silabográfica[61] (fig. 6).



(T168 :102) (T747) (T1000d) (T168:130)

Fig. 5 Logogramas AJAW *ajaw*[62] y con complemento fonético AJAW-wa *ajaw*.

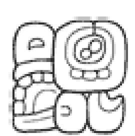


Fig. 6 T229, 683b:130 Silabograma a-ja-wa *ajaw*.

El título de *Ajaw* también lo encontramos en inscripciones que refieren a las señoras de diferentes pueblos mayas, ejemplos claros los hallamos en las epígrafes de las señoras de Yaxchilán, como en el dintel 5, 14 o 41 (fig. 7) entre otros.

---

59 Numeración utilizada por Eric Thompson en 1962 en su *Catálogo de glifos mayas*.

60 Cabe mencionar que el término logográfico se refiere a la representación de la palabra completa. En algunos casos los escribanos mayas agregaban un complemento fonético (sílaba) para reafirmar la lectura (Coe y Stone, 2001:18).

61 Cuando el cartucho contiene exclusivamente sílabas.

62 Las lecturas son tomadas del *Dictionary of Maya Hieroglyphs* de John Montgomery; *Vocabulary of Hieroglyphic Readings* de Erik Boot; *Diccionario de Jeroglíficos Maya* de Mathews Peter y Peter Biró.

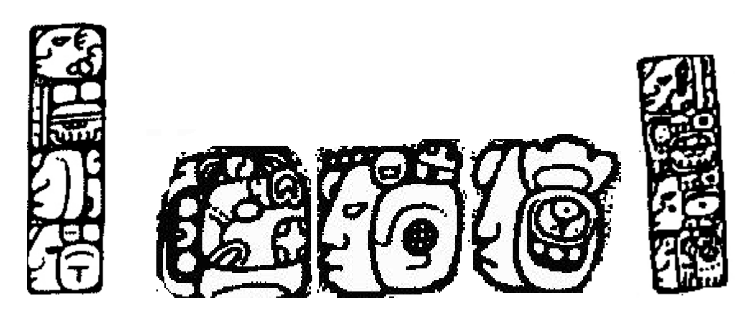


Fig. 7 Fragmentos de los dinteles 5, 14 y 41 de Yaxchilán con títulos de *Ajaw*.

Se ha dicho que el título *Ajaw* también refiere a la pertenencia de la familia real del sitio, sin embargo, no hay evidencia clara de ello por que en el análisis de los miembros de la nobleza sólo llevan el título aquellos que son dirigentes que tienen el mando. Por ello, mi opinión sobre las señoras que portan el glifo *ajaw* en las inscripciones es que pueden representar su estatus como gobernantas apoyada por un miembro de la familia real, como evidencia mencionaré el dintel 57 (fig. 8) de Yaxchilán donde se presenta la señora principal, sentada en un trono frente a su hijo Chelte Chan K'inich que parece con atuendo de juego de pelota como se muestra en el escalón X de la Escalera Jeroglífica 2 de Yaxchilán.



Fig. 8 Dintel 57 de Yaxchilán.[63]

[63] Dibujos de los dinteles de Ian Graham, tomados de *La Escultura de Yaxchilán* de Peter Mathews.

El texto del dintel 57 presenta, también el título de *sajal*. Se ha dicho que los personajes secundarios recibían títulos como el de *sajal* (fig. 9) que corresponde a los miembros importantes de las cortes reales dentro de las cabeceras y fueron diversificados como *b'aah-sajal* "primer *sajal*", *cha'tal-sajal* "segundo-*sajal*" o *huxtal-sajal* "tercer *sajal*" (Biró, 2003:145). Aunque su interpretación no está bien definida a la fecha pues podría relacionarse con el término de "atemorizar", pues la expresión *saj* significa "temor", "asombro" o "amenazar", de acuerdo al *Diccionario maya Cordemex* (Barrera, 1980: 707), y con el término *al* podría indicar "el quien infunde temor", quizá por ello, algunos epigrafistas lo han identificado como un título de rango militar por que es el que infunde temor. David Stuart ha propuesto que puede derivar de la raíz ch'olana *sah* "pequeño", sin dar claridad a la lectura (Guerrero, 2006:166). Este título también fue escrito para algunas mujeres (fig. 10) que posiblemente participaban en determinados cargos del *ajawlel* o estructura gubernamental (Martin y Grube, 2002:19), o factiblemente como parte de la milicia. Poseemos evidencias de señoras militares en la cultura mexica, presentadas en imágenes de mujeres guerreras en combate exhibidas por ejemplo en el Monumento llamado *Cuauhxicalli* de *Moctezuma Ilhuicamina* (fig. 11); tienen falda, pechos de fuera e insignias guerreras como flechas, tocado, topónimos, etcétera,[64] así como diversas representaciones femeninas con atuendo de guerra en el *Códice Laud* (fig. 12) por mencionar algunas evidencias. Sin embargo, en el caso maya no conozco evidencias como tal.

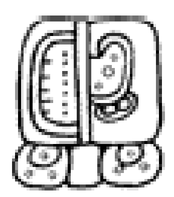


Fig. 9 Sa-ja-la *sajal* T630.181.178.

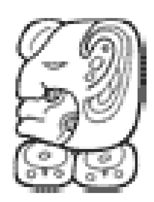


Fig. 10 SAJAL-la *sajal* T1004v:178.



Fig. 11 *Cuauhxicalli* de *Moctezuma Ilhuicamina* Museo Nacional de Antropología e Historia Foto Ana Ma. Guerrero.

[64] Refiere la ficha del monumento, que se trata de las once conquistas realizadas por *Moctezuma Ilhuicamina*, lo que sugiere la evidencia de que no sólo se trata de guerreros sino de gobernantes, y gobernantas, de los sitios conquistados.



Fig. 12 *Códice Laud*, lám. 20.

En la parte superior de la estela 4 de Yaxchilán (fig. 13) encontramos a una señora portando una barra ceremonial de uso exclusivo de los gobernantes, barra bicéfala que vomita dos "deidades solares", imagen que se encuentra enmarcada dentro de un glifo lunar, reitero mi opinión de que pudieron ser mujeres gobernantas de acuerdo a las evidencias en Tikal y Palenque.



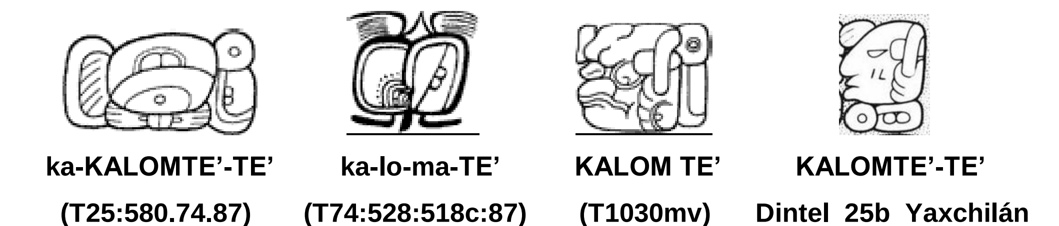
Fig. 13 Parte superior de la estela 4 de Yaxchilán.

Otros importantes títulos son *Kalo'mte'* y *B'acab'* que se han considerado como epítetos de muy alto grado; deducen los epigrafistas que pueden interpretarse de la siguiente forma:

El de *Kalo'mte'* (fig. 14) se ha descifrado como "Emperador", es decir, el que tenía bajo su cargo varios sitios, anteriormente se conocía como *b'atab'* (Coe

y Stone, 2001: 76), *chak te'* o *mukuch*. Sin embargo, en el periodo Clásico Terminal se considera que se generalizó el término perdiendo su connotación hegemónica, volviéndose un título de prestigio. Este epíteto se representa también en formas logográfica y sílabográfica.

Fig. 14 Títulos *kalo'mte'*.



Diversas señoras del mundo maya portaron el título *kalo'mte'* y las señoras de Yaxchilán no fueron la excepción. Lo encontramos en la escalera jeroglífica 3 escalón V, en los dinteles 23,[65] 24, 25, 27 y 53 (fig. 15) entre otros.

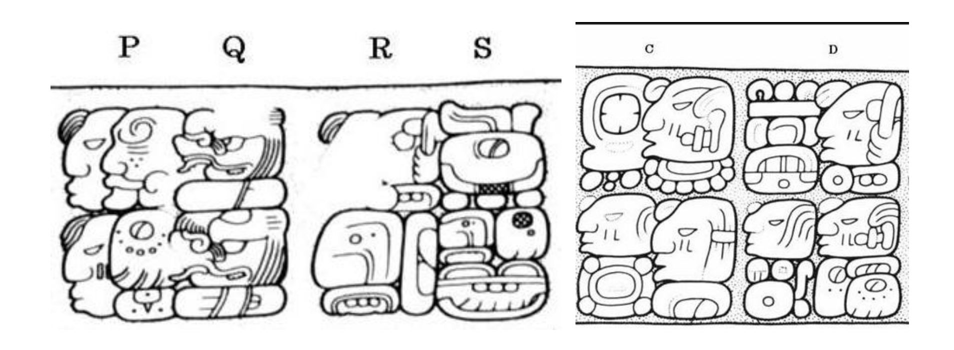


Fig. 15 Dinteles 25b y 27 de Yaxchilán.

B'acab' es un título que se traduce como "el primero de la tierra o la cabeza, el guía" (fig. 16), se utilizó para personas muy principales y también lo portaron diversas señoras del mundo maya (fig. 17).

[65] Kathryn Josserand, en su artículo *Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts,* analiza el protagonismo de la Señora Xoc en el dintel 23.




Fig. 16 b'a-ka-b'a (*b'akab'*)
(T501.25:501) (T501.25:501).





Fig. 17 IXIK b'a-ka-b'a (*Ixik b'akab'*)
(T1000b.501.25:501) Dintel 27, 38 y 43 de Yaxchilán.

Retomando el dintel 5 y 41 (fig. 18), entre otros, encontramos que en el primero, la imagen que presenta el monumento con la señora portando un bulto tiene el sílabograma de *B'acab'* y en la imagen del dintel 41 se encuentran los logogramas de señora *Kalo'mte'* y señora *Ajaw;* y el sílabograma de señora *B'acab'.*

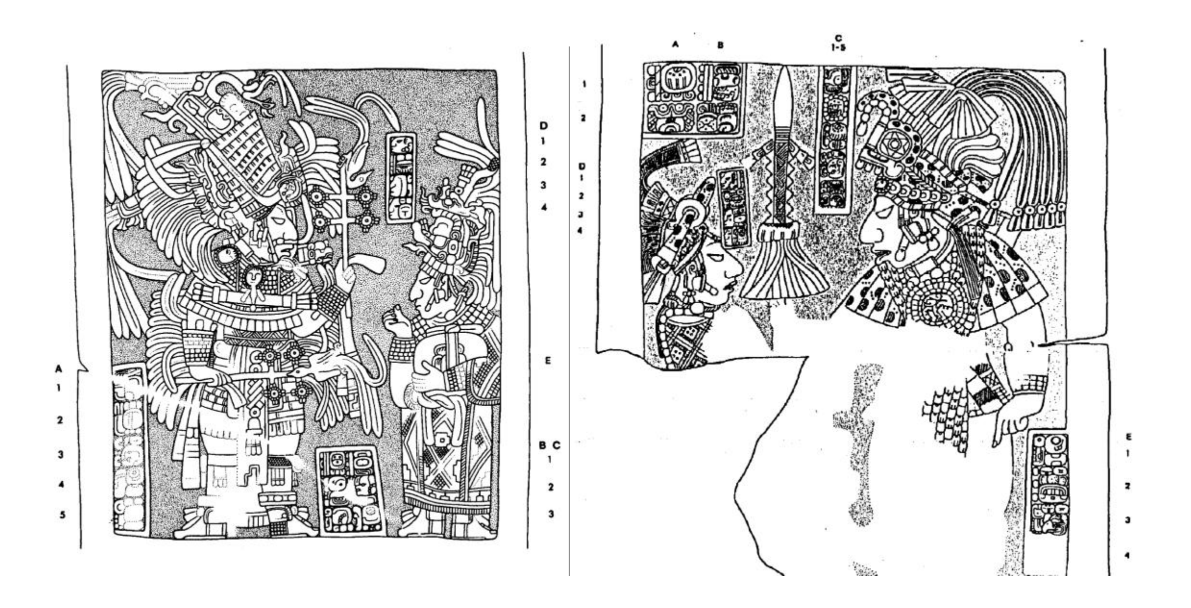


Fig. 18 Dinteles 5 y 41 de Yaxchilán.

K'ul o Ch'ul (fig. 19) (Barrera, 1980:421) es otro título importante, interpretado como: "divino, sagrado, santo". La epigrafista Maricela Ayala expresa que la iconografía se interpreta como gotas de sangre,[66] que como sabemos en la cultura maya derramar sangre es un acto sagrado del sacrificio que se ofrece.

[66] Algunos otros epigrafistas sugieren que puede tratarse, además de gotas de sangre, otras sustancias divinas, como el incienso o copal.

Este título se puede encontrar unido con diversos glifos, entre otros, con los llamados glifos emblema. El título se ha traducido como sagrado señor de un determinado territorio. Aunque las últimas investigaciones consideran que puede tratarse de un título dinástico.

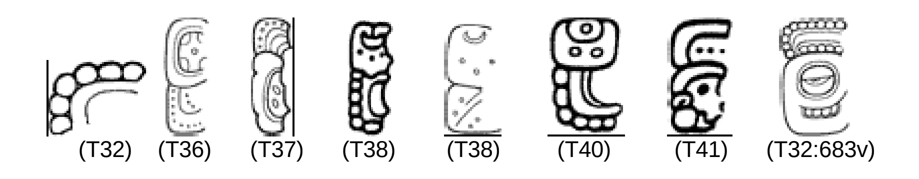


Fig. 19 K'UH / K'UHUL
(*k'ul, / k'uhul)*.

Los títulos mayas con frecuencia se relacionan con los registros de la edad, de la sucesión a la que pertenecen y los cautivos importantes que han capturado en la guerra. El título relacionado con la edad de las personas (fig. 20) lo encontramos en diferentes niveles jerárquicos tanto en *ajaw,* como en *kalo'mte'* o *sajal*. Títulos que se refieren al señor o señora como: "el o la de los tres *katunes"*, "el o la de los cuatro *katunes"* e incluso "el o la de los cinco *katunes"*. Un *katun* es un periodo de tiempo que va de 1 a 20 años, así por ejemplo, cuando se habla de la señora o señor de los tres *katunes* se está hablando de una persona que tiene de entre cuarenta y cincuenta y nueve años. Título memorable y de respeto para quien lo portaba.

Fig. 20 Títulos relacionados con la edad.



(T12:1034v)
OX K'ATUN AJAW
(ox k'atun ajaw)
Señor de tres katunes



(T12:1034v)
JO K'ATUN AJAW
(jo k'atun ajaw)
Señor de 5 katunes

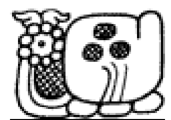


(T12:1034v)
IXIK K'ATUN AJAW
(ixik k'atun ajaw)
Señora katun

El título *Ch'ajom* (fig. 21) es traducido por Alfonso Lacadena y algunos otros investigadores como "varón". Montgomery (2003:200-210) lo tradujo como "el que esparce sangre" en la ceremonia sagrada, llevada a cabo durante los ritos de fin de periodo. El vocabulario de Erik Boot (2001) lo identifica como "el rociador" y

para el diccionario *Cordemex ch'aj* es "gotear" y la palabra *om* la traduce como "espuma". Por otro lado, la terminación *jom* tiene la traducción "zanja", "hoyo", "barranca", que no tendría ninguna relación (Barrera,1980:121,605,228). Considero que este epíteto no podría funcionar como "el varón" por la sencilla razón de que también se usó para mujeres. Yo comparto la propuesta de Montgomery porque las ofrendas de sangre que vemos en los dinteles de Yaxchilán involucran tanto personajes femeninos como masculinos.

Fig. 21 Títulos *Ch'ajom*.







(T93:672.142)	(T93.607v:74)	(T93:672.142)	(T93.672hv)	(T1000a.501.142)
	ch'a-jo-ma[67]		**ch'a-JOM**	***IXIK (ch'a)-jo-ma***
	(*ch'ajom)*		**(*ch'ajom)***	***(ixik ch'ajom)***

También el controvertido título *aj k'uhun* (fig. 22), ha causado discusiones entre los epigrafistas sin llegar a un consenso claro. Sobre sus lecturas, Peter Biró en su tesis de maestría explica:

Hay varias lecturas y traducciones del título como "él de la sangre" (Schele y Miller, 1986:155), "él de la casa de dios" (Ringle, 1988), "intermediario" (Stuart, 1993; Houston, 1993), "mensajero" (Lacadena, 1996) y "él de los libros sagrados" (Coe y Kerr, 1997:91). Recientemente, Sarah Jackson y David Stuart en un artículo propusieron una lectura *aj k'uhuun* y la traducción "él que guarda las cosas sagradas" (2001). Yo creo que esta interpretación se puede complementar con la iconografía, donde los personajes con este título están presentados dentro de los palacios de los gobernantes, hombres y mujeres igualmente, con un tocado conectado con los escribas (Coe y Kerr, 1997), y unas veces guardando tributos y libros, o en el caso de Piedras Negras a los jóvenes habitantes del palacio. El *aj k'uhuun* se encuentra en toda el área de la civilización clásica y en Copán se documentó arqueológicamente que un *aj k'uhuun* tenía como residencia el grupo de Las Sepulturas (Houston, 1993). Es seguro que el *aj k'uhuun* tenía un papel importante dentro de la corte real y conocimientos de la escritura. Sin olvidar que es tentativo supongo que él fue un sirviente principal encargado de la administración del palacio real (Biró, 2003:86).

[67] Lecturas tomadas del *Dictionary of Maya Hieroglyphs* de Montgomery.

Fig. 22 Títulos *aj k'uhun*.



AJ K'UH-na
(aj k'uhun)
(T12.41:23)



AJ K'UH -HUN-na
(aj k'uhun)
(T743:38 60:23)

Encontramos en el dintel 38 de Yaxchilán este título de sagrado en señoras (fig. 23), evidenciando que el género femenino también formó parte representativa en los eventos religiosos de gran importancia, y no sólo como compañeras maritales.



Fig. 23 Dintel 38 Yaxchilán.

CONCLUSIONES

Aún con esta pequeña muestra de títulos reales, religiosos, militares y políticos, entre otros, considero que las mujeres formaron parte activa en la transformación y desarrollo de sus pueblos, siendo partícipes en la esfera política, social y religiosa. Dadoras de vida para la preservación de los linajes, lograron alcanzar epítetos que posiblemente fueron de exclusividad para el género masculino, pero su fuerza, fortaleza, empuje e inteligencia abrieron brecha para ser inmortalizadas, perpetuadas y recordadas en sus monumentos y manuscritos.

BIBLIOGRAFÍA

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. ***Diccionario maya Cordemex.*** Mérida: Ediciones Cordemex, 1980.

BIRÓ, Peter. **"La organización política maya clásica (200-900: la ciudad de Piedras Negras)"**. México: Tesis de maestría en estudios mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

BOOT, Erik. ***Preliminary Classic Maya-English, English-Classic Maya. Vocabulary of Hieroglyphic Readings***. Leiden: Leiden University, 2001.

COE, Michael D. y Justin KERR. ***L'art maya et sa calligraphie***. Paris: Editions de la Matinière, 1997.

________ y Mark Van STONE. ***Reading the maya glyphs.*** New York: Thames & Hudson, 2001.

ESCOBAR, Luisa F. **"La realeza femenina del área río Usumacinta para el Clásico Tardío"**. En: ***XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2002.*** Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2003. p. 743-752.

GUERRERO OROZCO, Ana María. **"Los títulos de los Gobernantes Mayas"**. ***Lux***. 2006, Núm. 559-560, Marzo-Abril, p. 160-167.

HOUSTON, Stephen D. ***Hieroglyphs and History at Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya.*** Austin: University of Texas Press, 1993.

JACKSON, Sarah y David STUART. **"The Aj K'uhun Title: Deciphering a Classic Maya Term of Rank"**. ***Ancient Mesoamerica.*** 2001, Vol. 21, p. 217-228.

JOSSERAND, Kathryn. **"Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts"**. En: ARDREN, Traci (ed.). ***Ancient Maya Woman***. Walnut Creek: Altamira Press, 2002.

LACADENA, Alfonso. **"A New Proposal for the Transcription of the A-k'u-na/A-k'u-HUN-na Title"**. ***Mayab***. 1996, Vol. 10, p. 46-49.

MARTIN, Simon y Nikolai GRUBE. ***Crónica de los reyes y reinas mayas***. México: Editorial Planeta, 2002.

MATHEWS, Peter. ***La Escultura de Yaxchilán***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

________ y Peter BIRÓ. ***Diccionario de Jeroglíficos Maya***. http://research.famsi.org/mdp/spanish/printall_es.php

MONTGOMERY, John. ***Dictionary of Maya Hieroglyphs***. New York: Hippocrene Books, 2001.

________. ***How to read maya hieroglyphs***. New York: Hippocrene Books, 2003.

RINGLE, William. ***Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of T1016, the God C Hieroglyph***. Washington: Research Report on Ancient Maya Writing 18-19, Center for Maya Research, 1988.

SCHELE, Linda y Mary MILLER. ***The Blood of Kings***. New York: George Braziller, Kimbell Art Museum, 1986.

STUART, David. **"Historical Inscriptions and the Maya Collapse"**. En: SABLOFF, Jeremy A. y HENDERSON, John S. (eds.). ***Lowland Maya Civilization in the Eighth Century***. Washington: Dumbarton Oaks, 1993. p. 321-354.

THOMPSON J., Eric S. ***A Catalog of Maya Hieroglyphs***. Norman: University of Oklahoma Press, 1962.

Género y poder en las figurillas de Yaxchilán, Chiapas. Un estudio comparativo

Lizbet Margarita Berrocal Pérez

Introducción

La arqueología de género se construye a partir de la distinción entre sexo y género. El sexo refiere a la diferenciación genital entre hombres y mujeres (Rodríguez-Shadow, 2004a:16). El género es una construcción social relativa que permite configurar la reproducción social (Sorensen, 1998:159). Asimismo, dicha postura rechaza el sesgo androcéntrico, en el cual se considera al hombre como el eje y centro del orden cultural (*cfr.* Johnson, 2000). Dicho sesgo no se restringe al ámbito de los roles estereotipados, ya que también pasa al dominio de la práctica arqueológica, donde gran parte de las investigaciones son realizadas por hombres, además de que el conocimiento especializado es también detentado principalmente por varones. Vale la pena señalar que la arqueología de género también se interesa por el estudio del papel de los infantes, así como de los sujetos de la tercera edad, por tal motivo, esta teoría buscar entender las desigualdades entre géneros a partir del estudio de las "minorías".

Los roles de género se constituyen a partir de las características culturales del grupo social, así como por las actividades y prácticas de los individuos, "mismos que son evaluados de diferentes maneras en diversas culturas" (Joyce y Claassen, 1997:4). De esta manera, las instituciones sociales dictaminan y asignan los papeles y conductas, por lo que los roles de género son construcciones sociales relativas, mismas que cambian de cultura en cultura y a partir del paso del tiempo. Lo anterior se refuerza si asumimos que las tradiciones culturales y etiquetas sociales se encuentran en continuo cambio, volviendo al género una construcción dinámica.

Los elementos empíricos que se han postulado como indicadores de los roles de género son las ofrendas mortuorias, los objetos asociados con distintas clases de tumbas, así como la calidad de las mismas y los contextos en que éstas se ubican (Rodríguez-Shadow 2004b:33). Otros materiales que nos pueden brindar indicios para deducir relaciones de roles de género son los motivos escultóricos, pictóricos (*ídem; cfr*. Joyce, 2000:10-18), además de las figurillas de cerámica. También servirán para ayudar a identificar los roles los trabajos

etnoarqueológicos, al igual que los documentos escritos o, en el caso de la sociedad maya, la epigrafía. De esta manera, a partir de la distribución de distintas clases de artefactos en diversas áreas de actividad, podemos suponer las labores desempeñadas por hombres, mujeres, niños o ancianos (Sorensen, 1998:162; *cfr*. Wright, 1996).

ESTUDIO DE GÉNERO COMPARATIVO: LAS FIGURILLAS DE YAXCHILÁN Y SUS REPRESENTACIONES ESCULTÓRICAS

El ser humano se construye a sí mismo a partir de la diferencia u otredad. Así, las élites o las clases explotadoras que gobernaron Yaxchilán se vieron en la necesidad de legitimar su poder y distinguirse de la "gente común". Por ello, uno de los aspectos que más información ofrecer al respecto es el tipo de atavíos que acompañan a los diversos sectores sociales que integraron el núcleo cívico de Yaxchilán. Las temáticas que se tocan en cada una de las representaciones materiales del referido emplazamiento maya (escultóricas, pictóricas) pueden ofrecernos información sobre lo que aconteció en una sociedad en un momento determinado, así como quiénes fueron sus protagonistas principales. Vale la pena decir que los dirigentes mayas manifestaban lo que les interesaba y convenía trasmitir al pueblo a través de las expresiones simbólicas detentadas en las representaciones escultóricas, tanto de estelas, dinteles, escalones o incluso en murales, como el caso de los de Bonampak.

En este sentido, las representaciones escultóricas y artísticas de la sociedad maya sintetizan y reflejan un segmento del imaginario cosmogónico o colectivo, además de que refuerzan el orden político establecido (*cfr*. Newsome, 1998) por los regímenes mayas del pasado. Recordemos que el imaginario social es una construcción social que le imprime significaciones, órdenes y taxonomías simbólicas y clasificatorias a los elementos constituyentes de la realidad (*cfr*. Castoriadis, 1975), aunado a que permiten reproducir las prácticas sociales imperantes en sociedad. Por ejemplo, dentro de las actividades recurrentes plasmadas en dicha cultura material se encuentran las hazañas y funciones de las élites, la ascensión al poder de las mismas, los sacrificios y autosacrificios, la conmemoración de batallas y victorias, por sólo citar algunos casos (Schele y Miller, 1986:304).

Por otro lado, aunque en las representaciones escultóricas y epigráficas de la sociedad maya destacan los varones, las mujeres también se vieron representadas, tanto en monumentos mayores (dinteles, estelas o murales) como en bienes materiales utilitarios, en específico a partir de las figurillas (*ibid.*:143) y vasijas de cerámica. Lo anterior nos permite aseverar que las mujeres se

colocaron de manera importante en la vida cotidiana, ritual y legitimadora de las cortes mayas.[68] Siguiendo a Schele y Miller (*idem*), las escenas documentadas de mujeres insertas en las cortes reales mayas son las registradas para Piedras Negras, Palenque, Dos Pilas y Yaxchilán. Dentro de las actividades efectuadas por estas mujeres se encuentran los autosacrificios y rituales, aunque en las representaciones femeninas plasmadas en las figurillas se registran también actividades productivas como sería el proceso de trabajo de hilado o de preparación de alimentos.

Las vestimentas que se han postulado como distintivas de las mujeres mayas son los vestidos simples que cubren sus pechos y dejan al descubierto sus brazos, los huipiles que cubren la totalidad de su cuerpo, así como una falda con una tela calada y capa. En ocasiones dicha capa es sustituida por un collar de cuentas. Además, es frecuente que acompañe a la capa un cinturón, en cuyo frente se llegan a encontrar las fauces de un monstruo marino, así como un pendiente de concha acuática (Joyce, 1991:64).

En el caso de los hombres, sólo por citar un ejemplo, algunas de las prendas o utensilios que permiten identificarlos son una barra con cabeza de serpiente, la cual es un símbolo que probablemente evoca al poder real, escudos, lanzas, utensilios rituales, así como cetros de mando (*ibid.*:66). Con base en lo anterior, podemos mencionar que la distinción entre hombres y mujeres mayas se puede efectuar a partir de la presencia o ausencia de ciertos elementos representativos de su forma de vestir.

Por otro lado, Joyce (1991; 1993; 1996) ha postulado que las manifestaciones femeninas mayas, tanto escultóricas como las de las figurillas de barro refuerzan la idea de que éstas participaron de manera activa en las actividades productivas y reproductivas dentro de la sociedad maya. Los ejemplos más recurrentes son las escenas de procesamiento de alimentos y el hilado de textiles, mientras que también se plasman pasajes sobre la reproducción biológica de la especie, tal como es el caso de las mujeres que cargan entre sus brazos a sus bebés. Asimismo, aunque las actividades del género femenino plasmado en las esculturas mayores se aboca principalmente a ciertas escenas de legitimización del poder y rituales de las élites mayas, los atavíos y elementos materiales que llegan a portar como las vasijas de cerámica, refuerzan las actividades cotidianas encomendadas socialmente para el género femenino maya.

---

[68] Las mujeres de la élite maya fueron un elemento muy importante para el mantenimiento y devenir de los regímenes políticos de estos grupos culturales prehispánicos, ya que sirvieron como vías para fortalecer alianzas matrimoniales entre diferentes entidades políticas, además de que seguramente jugaron un papel preponderante en las tomas de decisiones al interior de la política social maya (*cfr*. Miller y Martin, 2004; Gillespie y Joyce, 1997).

A continuación se realizará una comparación morfológica y estilística de los atavíos de los personajes de la élite de Yaxchilán, mismos que se encuentran presentes en los dinteles más representativos del sitio. Esto con la intención de verificar si existe un patrón de similitud morfológica entre los atuendos, posiciones y disposiciones corporales de dicha clase social con respecto a los de las figurillas.[69]

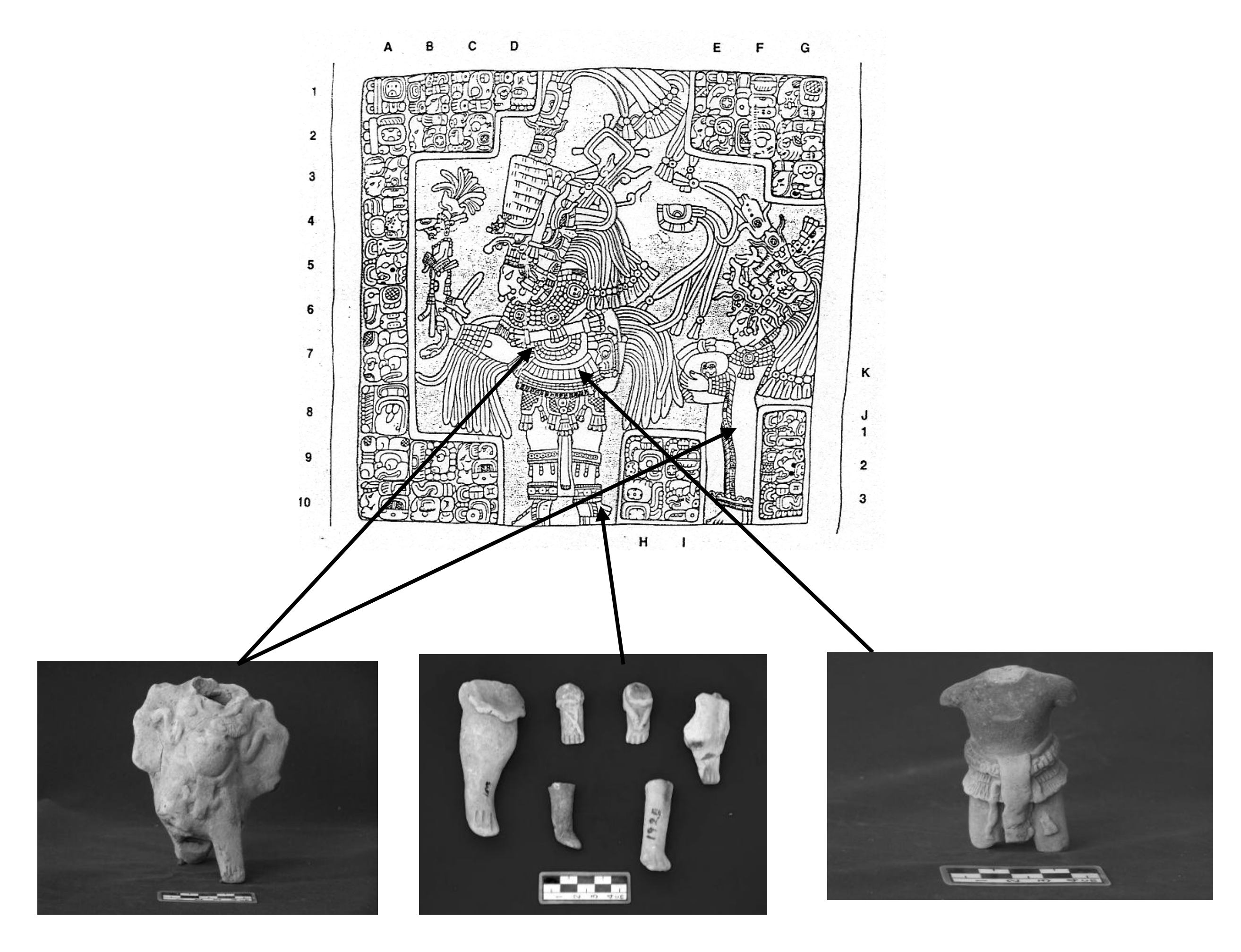


Fig. 1 Dintel 1 de Yaxchilán (tomado de Mathews, 1997:192).
Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

[69] La muestra analizada de figurillas se constituyó con un total de 835 piezas, mismas que fueron agrupadas en 13 grupos morfológicos, dichos conjuntos se constituyeron de la siguiente manera: Cabezas antropomorfas, cuerpos antropomorfos, cabezas zoomorfas, cuerpos zoomorfos, decoración en vestimentas, instrumentos musicales antropomorfos, instrumentos musicales zoomorfos, moldes, seres míticos o monstruosos, silbatos fitomorfos y míticos, piezas misceláneas, piezas altar con banda celeste, así como las piezas no identificadas.

DINTEL 1

En este dintel se representó a Pájaro-Jaguar IV empuñando un cetro-maniquí y a un lado se encuentra su esposa, Señora Gran-Cráneo, sosteniendo un atado (Mathews, 1997:193; *cfr*. Tokovinine, 2003). Se puede apreciar que cada uno de los integrantes de la escena porta indumentarias acordes a su género y rango social. Por lo que respecta a la Señora Gran-Cráneo, ésta presenta un vestido ricamente ataviado y encima una túnica larga, así como un tocado alto y elaborado con motivos naturalistas, al igual que pendientes, brazalete y collar. Algunos de los elementos que porta la Señora Gran-Cráneo se encuentran representados en los especímenes femeninos de barro aquí estudiados, específicamente dentro de las variedades de cuerpos antropomorfos y con las extremidades superiores e inferiores (fig. 1). Mientras tanto, la indumentaria de Pájaro-Jaguar IV se encuentra conformada por la presencia de un faldellín, un brazalete, un tocado alto, pendientes, nariguera, así como sandalias. Dichas manifestaciones culturales se pudieron evidenciar en algunas variedades de las figurillas analizadas para esta investigación, principalmente en los instrumentos musicales y cuerpos antropomorfos –faldellines tableados con cordón al frente, pecheras y taparrabos. Siguiendo a Miller y Martin (2004:93), la aparición de mujeres en las cortes mayas en diversos motivos escultóricos puede obedecer a que éstas detentaban un rol importante en la vida social de élite, mostrando símbolos de poder temporal, social y sobrenatural.

DINTEL 2

En este dintel se observa a Pájaro-Jaguar IV conmemorando el quinto aniversario de su ascensión al poder en el año de 9.16.1.0.0. (753 d.C.). Enfrente de este gobernante se encuentra su hijo Escudo-Jaguar II, quien cuenta con 5 años de edad; ambos personajes portan un cetro–pájaro (*ibid.*:203). Además de portar este cetro de mando, los protagonistas se encuentran vestidos con un faldellín tableado adornado con pequeños círculos y un taparrabo; de la misma manera, ambos individuos llevan sobre su cabeza un gran tocado decorado con plumas y elementos florísticos, así como la presencia de pequeños rostros. Finalmente, los dos integrantes de la piedra esculpida llevan pendientes y brazaletes, así como un par de sandalias por cada personaje y pendientes, además de que, en el caso de Pájaro-Jaguar IV, se puede apreciar una nariguera. De esta manera, la representación de la familia en los eventos socio-políticos de la élite se ven reflejados en este dintel. En este sentido, muchos aspectos morfológicos y decorativos de nuestras piezas analizadas de terracota son afines

a las mencionadas para el dintel 2 de Yaxchilán. En este sentido, dentro de las variedades de los cuerpos antropomorfos, pendientes, extremidades inferiores y superiores, así como en los seres míticos o monstruosos clasificados se pudieron detectar faldellines tableados, tocados altos y elaborados con representaciones de seres míticos, así como brazaletes, pendientes, sandalias y colgantes semejantes a los representados en el dintel 2 (fig. 2).

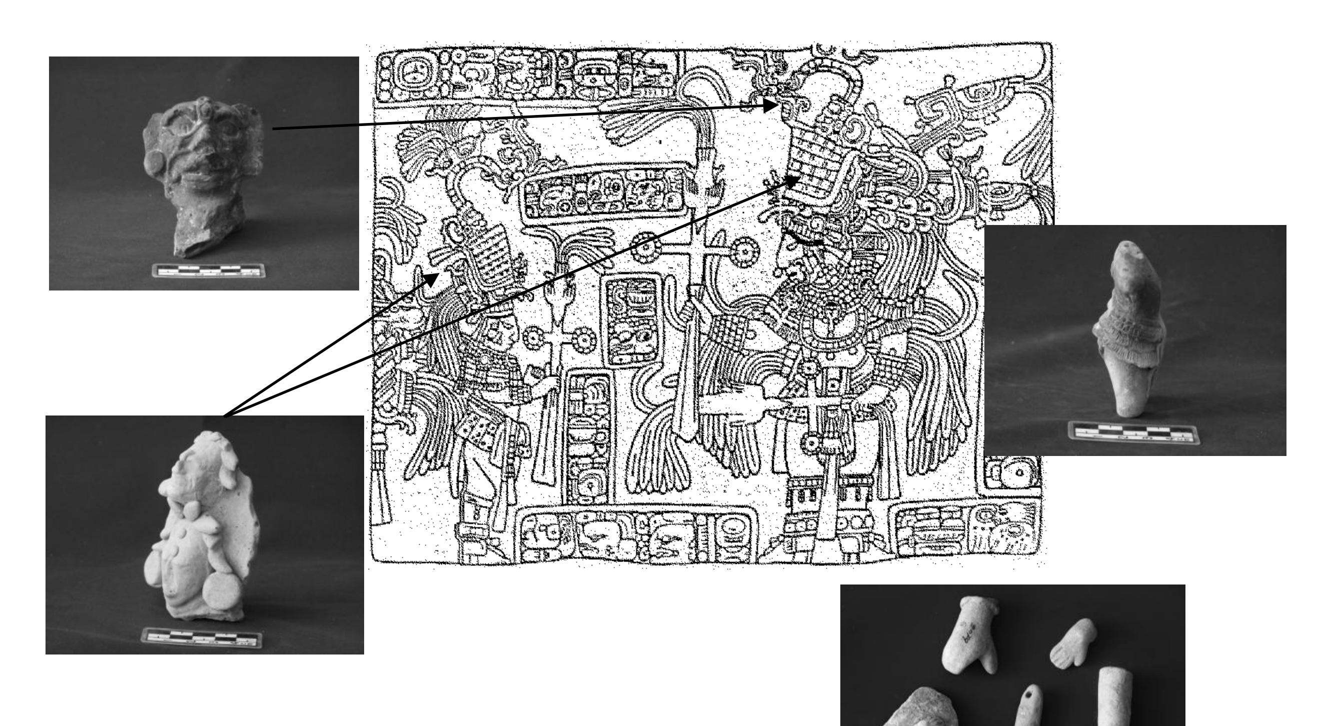


Fig. 2 Dintel 2 de Yaxchilán (tomado de Mathews, 1997:207). Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

DINTEL 5

En el dintel 5 se observa a Pájaro-Jaguar IV sosteniendo un par de cetros-pájaro, reafirmando de esta forma su poder como gobernante de Yaxchilán. Enfrente de este personaje se encuentra, seguramente, una de sus esposas de nombre Señora 6-Cielo-A*haw* (*ibid.*:196). Tal como comenta Mathews (*idem*), el personaje femenino del dintel es “una de las tres damas que a él se asocian, y que con seguridad eran sus esposas”. De acuerdo a algunos autores, la mujer representada provenía de Motul de San José (*ibid.*; Martin y Grube, 2000:131; Schele y Freidel, 1990:294). Al igual que en las otras representaciones que hemos mencionado, los personajes se encuentran ricamente ataviados, destacando sus tocados altos y elaborados, el bastón cetro –en el caso del hombre- y el vestido de

la mujer que lo acompaña en la escena. Estos elementos decorativos se pudieron observar en algunas de las variedades de figurillas establecidas, tales como las cabezas antropomorfas con tocados altos y elaborados de forma cónica, túnicas con adornos en sus orillas dentro de los instrumentos musicales antropomorfos, así como vestidos o huipiles y taparrabos –en el caso de los varones-. Asimismo, también se representaron, tal como lo hemos expuesto, sandalias, pendientes, colgantes y brazaletes (fig. 3).

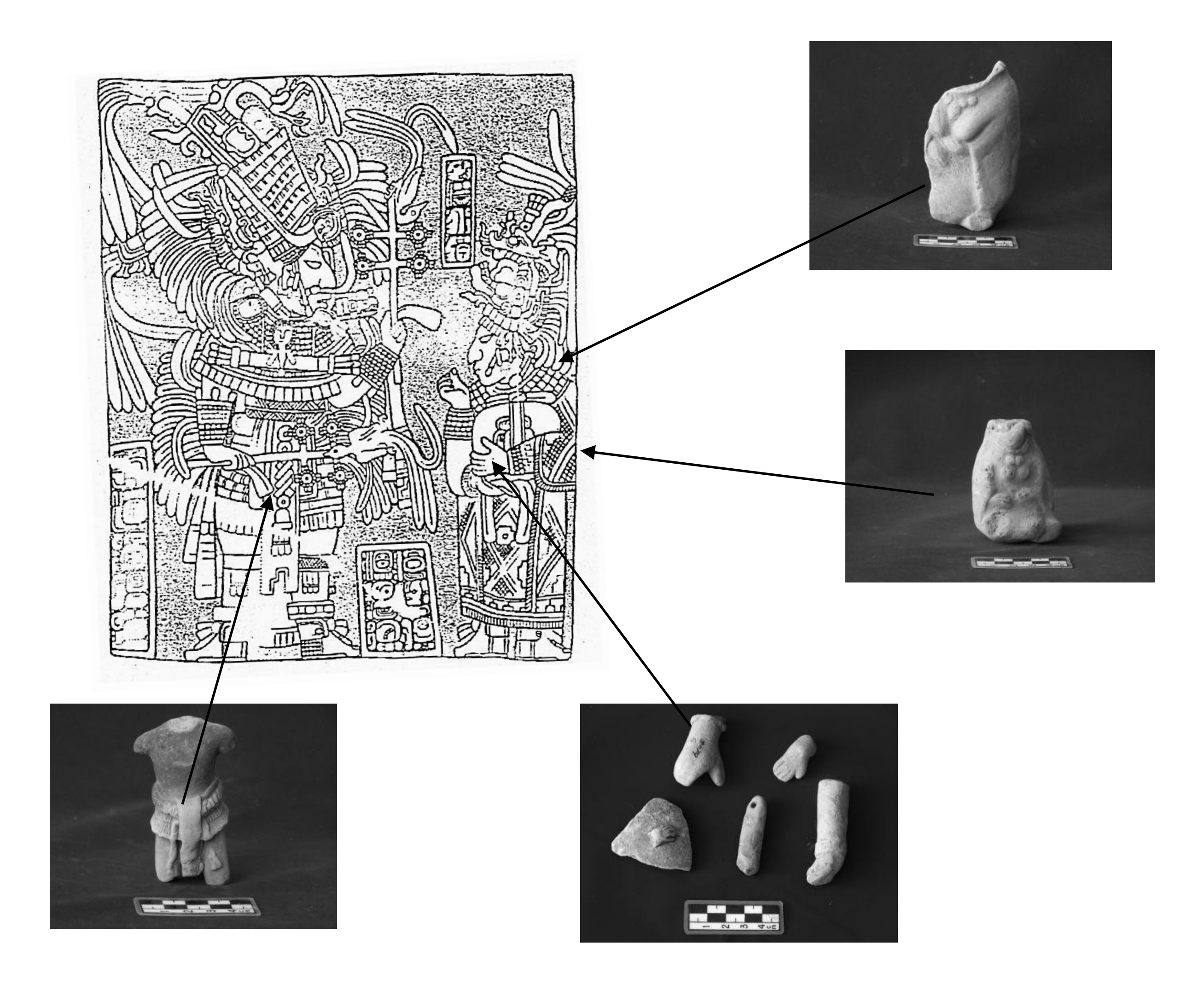


Fig. 3 Dintel 5 Yaxchilán (tomado de Mathews, 1997:195).
Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

DINTEL 13

Este dintel fue mandado hacer por Escudo Jaguar II y conmemora su propio nacimiento. Lo acompañan sus padres: Señora Gran-Cráneo y Pájaro Jaguar IV

(Mathews, 1997:188). Para magnificar esta importante celebración, los referidos personajes se encuentran ricamente ataviados, ya que en el caso de la madre del Escudo Jaguar II se aprecia un vestido o huipil que cubre la totalidad de su cuerpo, aunque deja al descubierto los brazos. Dicha vestimenta presenta motivos geométricos, mientras que su cabello se encuentra levantado y su tocado es alto y elaborado, aunado a que porta abundantes elementos decorativos como orejeras, pendientes, nariguera y colgantes. La vestimenta aludida se presenta en algunos especímenes de cuerpos e instrumentos antropomorfos (fig. 4).

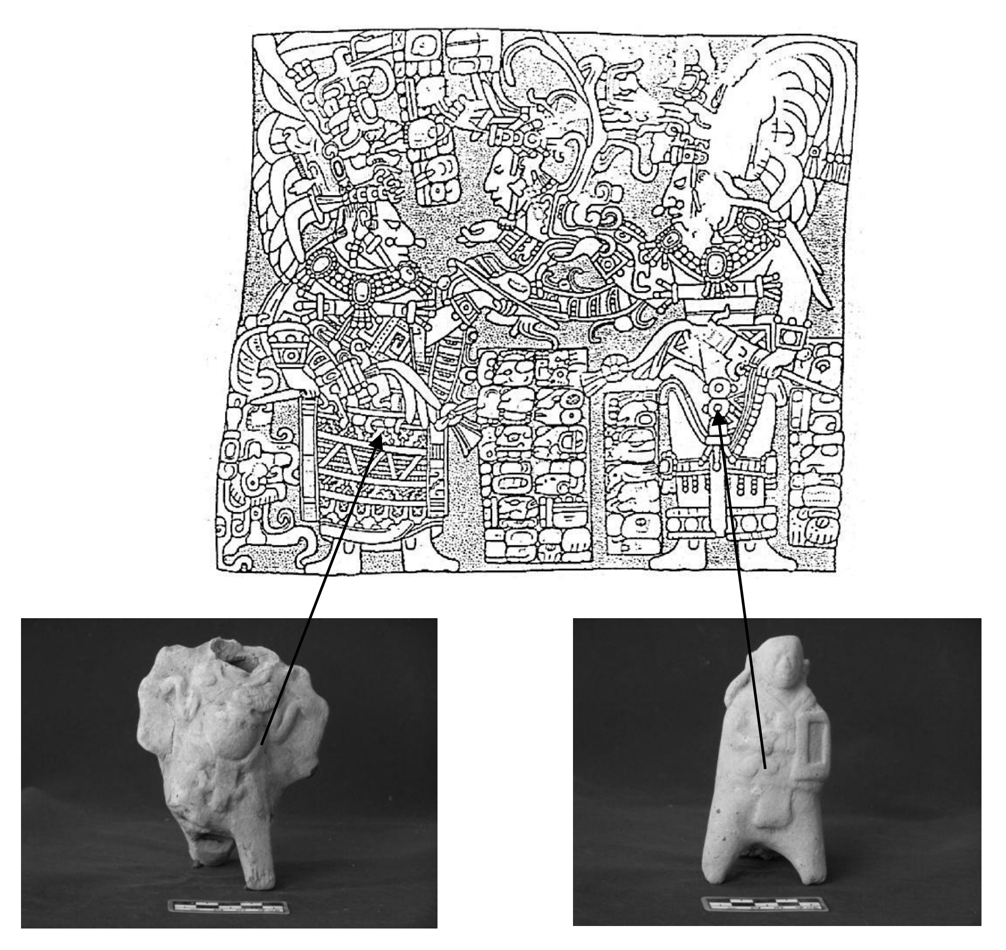


Fig. 4 Dintel 13 de Yaxchilán (tomado de Mathews, 1997: 190). Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

Por su parte, los restantes personajes también presentan pendientes y, en el caso de Pájaro Jaguar, nariguera. Este último sujeto porta un cetro, pechera y brazalete ricamente elaborado. En el caso de las figurillas de terracota presentan cada uno de estos elementos, aunque de manera simple. Es el caso de los

vestidos de las efigies femeninas, las decoraciones de vestimentas, mismas que incluyen parte de la parafernalia decorativa como collares, pulseras y orejeras, aunque algunos de los guerreros también llegaban a portar pecheras o pectorales similares al de Pájaro Jaguar, aunque mucho más simples que el del gobernante. Estos elementos se encuentran también en los instrumentos musicales antropomorfos y cuyas imágenes se pueden apreciar en las fotos.

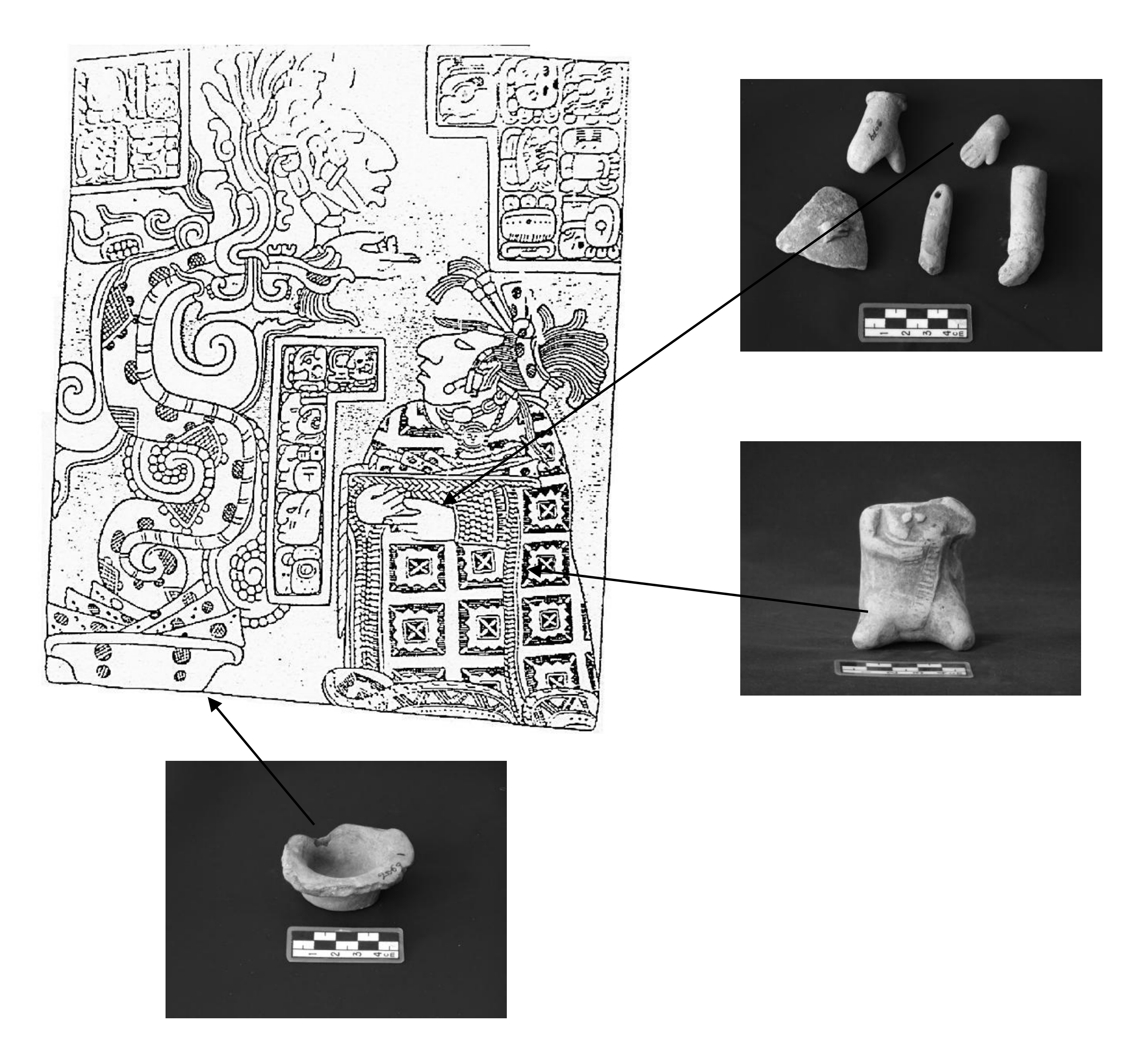


Fig. 5 Dintel 15 de Yaxchilán (tomado de Mathews, 1997: 202). Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

DINTEL 15

Se describe la escena de una serpiente de visión (Mathews, 1997:197; Schele y Freidel, 1990:287), en la que el personaje principal que se somete al autosacrificio es la señora de Motul de San José (Mathews, 1997:197; *cfr.* Martin y Grube, 2000:131), cuyo nombre es *Señora Wak Tuun*. En esta representación la serpiente visionaria le da a conocer el próximo nacimiento de un poderoso heredero al trono de Yaxchilán, es decir, Pájaro Jaguar IV. La mujer presenta un huipil y un tocado simple con cola de caballo, así como brazaletes y pendientes que engalanan su atuendo. La serpiente sale de un cuenco con oblaciones de sangre. Vale la pena decir que el cuenco plasmado en este dintel es similar al distinguido dentro de las piezas misceláneas analizadas (fig. 5).

DINTELES 24, 25 Y 26

Constituyen los dinteles más famosos de Yaxchilán y, en sí, conforman una secuencia de autosacrificio desplegado por Lady Xoc, esposa de Escudo Jaguar I (Miller y Martin, 2004:106; Schele y Freidel, 1990:266-268; *cfr*. Schele y Miller, 1992:187-188; *cfr*. Martin y Grube, 2000:125) y que conmemoran el próximo nacimiento de su primogénito –Pájaro Jaguar IV-, aunque Mathews (1997:154) concibe a esta dama como Señora Puño Pez. En dicha escena se aprecia a esta mujer en una escena de autosacrifico, en donde aparece arrodillada atravesando su lengua con una cuerda con espinas. Frente a ella se encuentra Escudo Jaguar I, quien la ilumina con una antorcha. Vale la pena decir que, de acuerdo con Miller y Martin (2004:106), este tipo de oblación de sangre era el más recurrente entre las mujeres pertenecientes a la élite maya. Los atuendos de los personajes son ricos en decoración, donde la señora porta un huipil y capa, mientras que el hombre detenta una especie de capa corta con flecos. Ambos personajes presentan orejeras, muñequeras, aunado a que Escudo Jaguar I presenta taparrabo, un par de sandalias y rodilleras.

En el dintel 25 continúa la conmemoración. En este sentido, se aprecia a la dama que evidencia la aparición de la serpiente de visión, misma que emerge de un cuenco que contenía la sangre ofrendada. De las fauces de la serpiente surge un personaje que detenta una lanza y un escudo. Dicho escudo es similar a los distinguidos dentro de los escudos misceláneos, así como en algunos de lo que portaban los guerreros de barro. Finalmente, el dintel 26 da fin a la secuencia, representando a Escudo Jaguar I quien se prepara para la guerra. Para tal efecto, su señora esposa lo ayuda a vestirse, entregándole su escudo y su casco de jaguar (*idem*; *cfr*. González, 2001). El gobernante porta una pequeña lanza y una

coraza que cubre la totalidad del torso; ambos ostentan brazaletes, pendientes y tocados.



Fig. 6 Dinteles 24, 25 y 26 de Yaxchilán (tomados de Mathews, 1997: 125). Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

Es muy importante decir que el casco de jaguar es muy similar a una de las cabezas zoomorfas analizadas, mientras que el escudo rectangular también se pudo apreciar en el armamento que portaban algunos de los guerreros identificados en la muestra de figurillas.

Los elementos decorativos de los tres dinteles son similares a algunas de las variedades representadas en los cuerpos antropomorfos, silbatos fitomorfos –en el caso del huipil de la dama-, cabezas zoomorfas –casco de jaguar- y el cuenco miniatura.

ALGUNAS REPRESENTACIONES ESCULTÓRICAS DE OTROS SITIOS MAYAS

Este apartado de la investigación estaría incompleto si no se realizara una comparación estilística-escultórica con otros sitios de la zona cultural maya. Por tal motivo, es de interés hacer mención que al igual que en el núcleo interno de la sociedad maya de Yaxchilán, en otros entornos culturales del área maya se estaban repitiendo estos patrones de legitimidad de la clase dominante a partir de la confección de dinteles o motivos escultóricos, en donde se representaba la vida social o hazañas belicosas. Por ejemplo, en Palenque existe un tablero oval en el Palacio, en donde se observa claramente una escena de ascensión al poder (fig. 7). En este oval vemos a Pakal sentado sobre un trono de jaguar de dos caras quien recibe, de manos de su madre, la Señora Sak K' uk' y reina actual de Palenque, la corona de "tambor principal" y lo dispone a ocupar el trono de rey (Miller y Martin, 2004:202).

En esta representación escultórica también podemos observar a dos importantes personajes de la vida social e ideológica de Palenque. El primero porta un faldellín estilizado con grecas en las puntas, así como un cinturón abrochado por la parte trasera. En cuanto a los ornamentos de la vestimenta de este último personaje, muestra un par de brazaletes, pendientes, collar de cuentas y un sencillo tocado. Por otro lado, su madre lleva puesto un huipil largo y ancho con un fino acabado decorativo; sobre sus hombros trae una pequeña capa corta adornada con un collar de cuentas. Asimismo, dicha representación femenina muestra brazaletes, pendientes, un tocado simple y entre sus manos sostiene una corona. En cuanto a las figurillas de Yaxchilán, podemos decir que existen ciertas similitudes con respecto a los atavíos de estos dos individuos, así como en la manera en que se representaba al jaguar como objeto de supremacía ideológica y social, lo mismo que muchas de las vestimentas y adornos que poseen las figurillas.

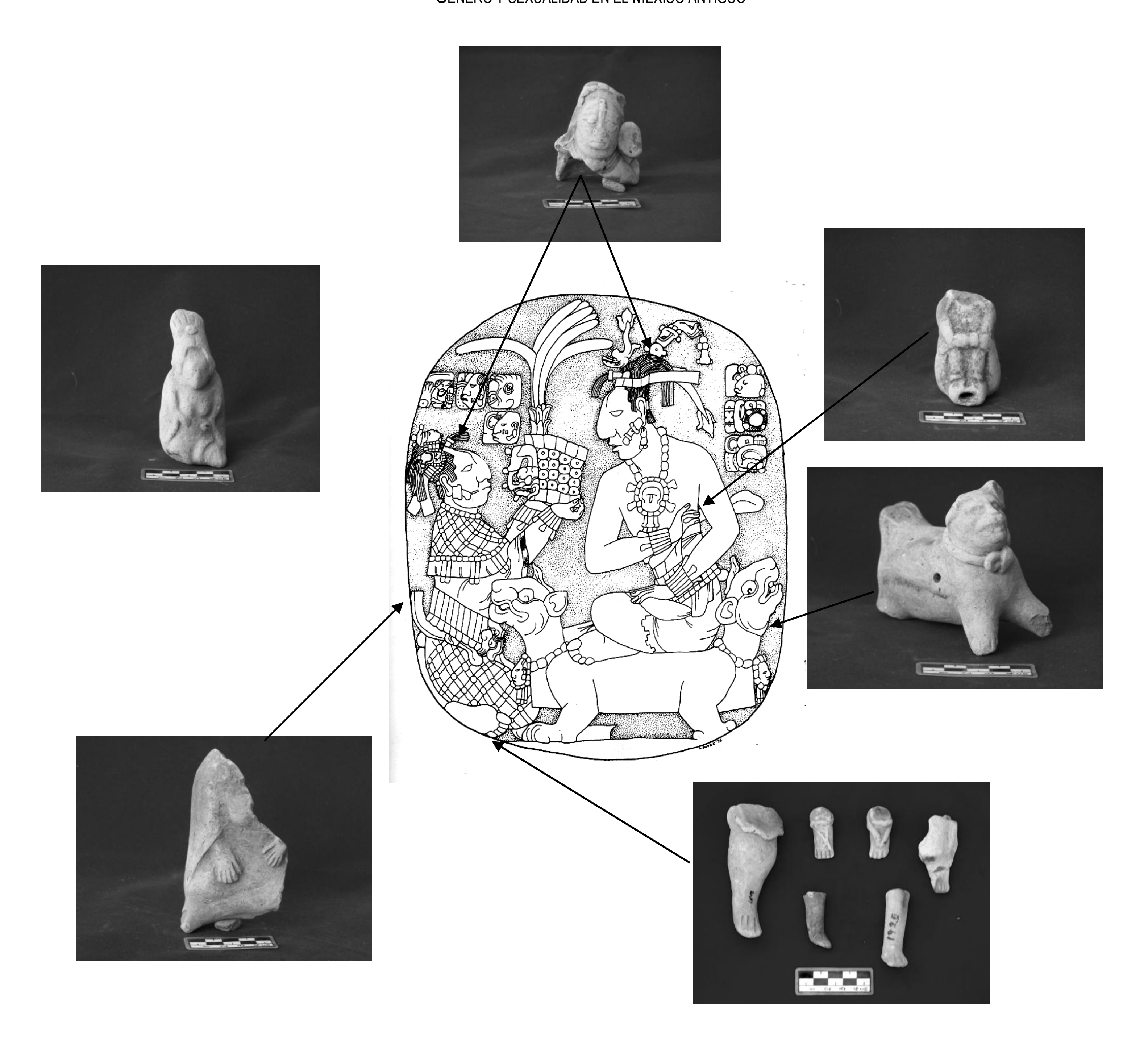


Fig. 7 Tablero Oval de Palenque (tomado de Martin y Grube, 2000: 161). Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

En la región de Piedras Negras se conserva la estela número 3 (fig. 8). En ella se personifica a la Señora k' atun Ajaw's, hija política de la Señora Huntan Ahk. La Señora K' atun Ajaw's en esta estela conmemora el nacimiento de su hijo, mismo que aparece a un costado de ella (Martin y Grube, 2000:146-147).

Ambos protagonistas se encuentran sentados sobre un trono con motivos de banda celestial. La mujer lleva puesto un vestido o huipil de grandes dimensiones, así como un par de brazaletes, aretes y un tocado en forma de abanico con una cascada de plumas. El infante ataviado de manera más simple, porta un ceñidor, brazalete, collar de cuentas y un pequeño tocado cónico. Las representaciones cerámicas de Yaxchilán contienen varios de los elementos antes descritos, por ejemplo, la unión entre madre e hijo, escena recurrente en dichas estatuillas, las cuales han sido caracterizadas como estatuillas dobles o madonas. Existe también un trono-altar con banda celeste, mismo que constituye la base sobre la que se asientan los personajes representados en la estela-.

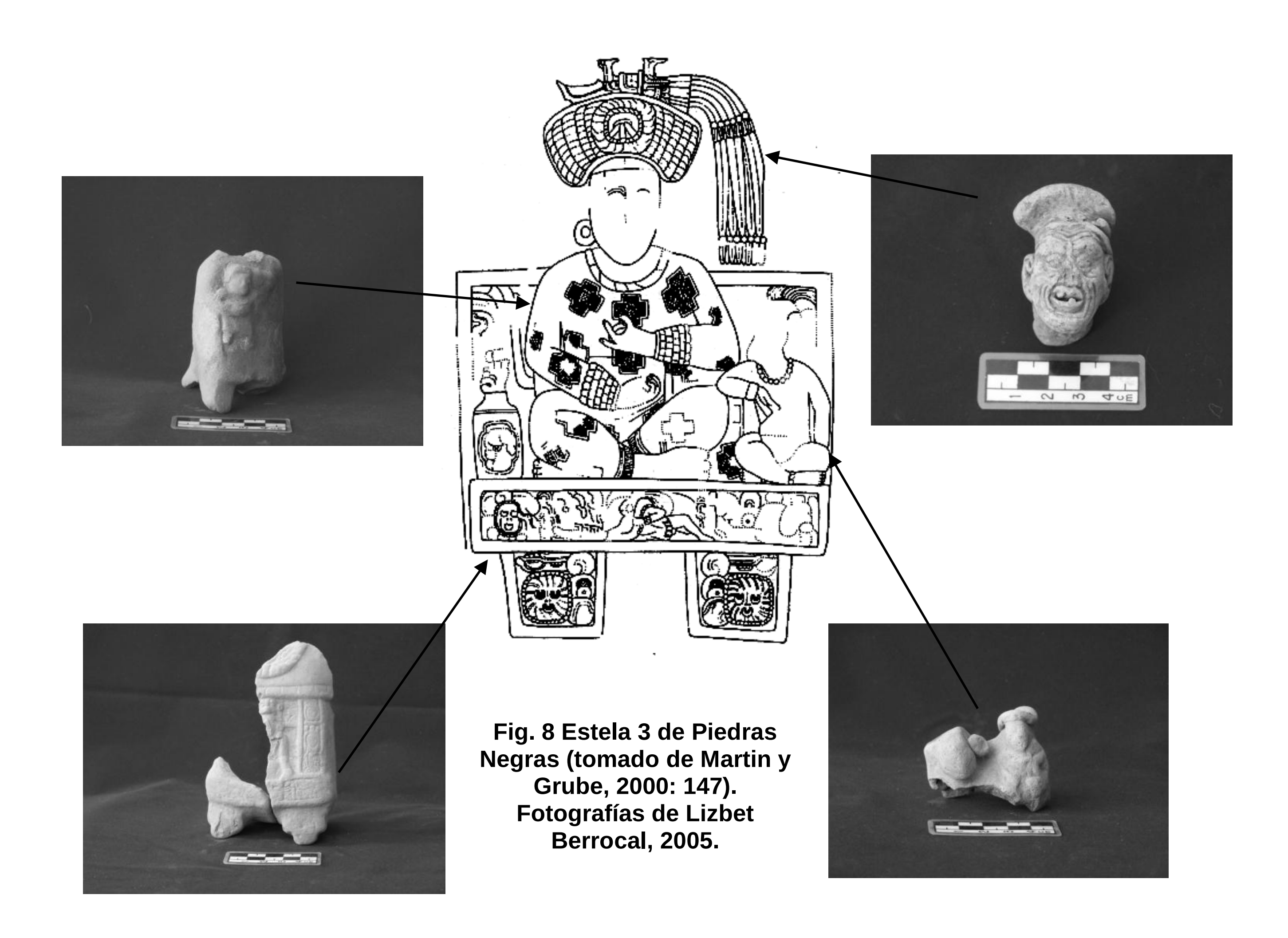


Fig. 8 Estela 3 de Piedras Negras (tomado de Martin y Grube, 2000: 147). Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

En la estela I de Calakmul, Campeche, se representó una figura femenina con un tocado alto elaborado, en su mayoría, por una cascada de plumas y motivos acuáticos; en su mano derecha lleva un arco-serpiente, en tanto que en la

izquierda porta un escudo circular (Miller, 2000:468) (fig. 9). En cuanto a su vestimenta, la fémina lleva puesto un huipil con decoración de figuras geométricas. De igual manera, dicha mujer presenta una pechera en la que se aprecian unos colgantes antropomorfos (*cfr*. Ekholm, 2000).

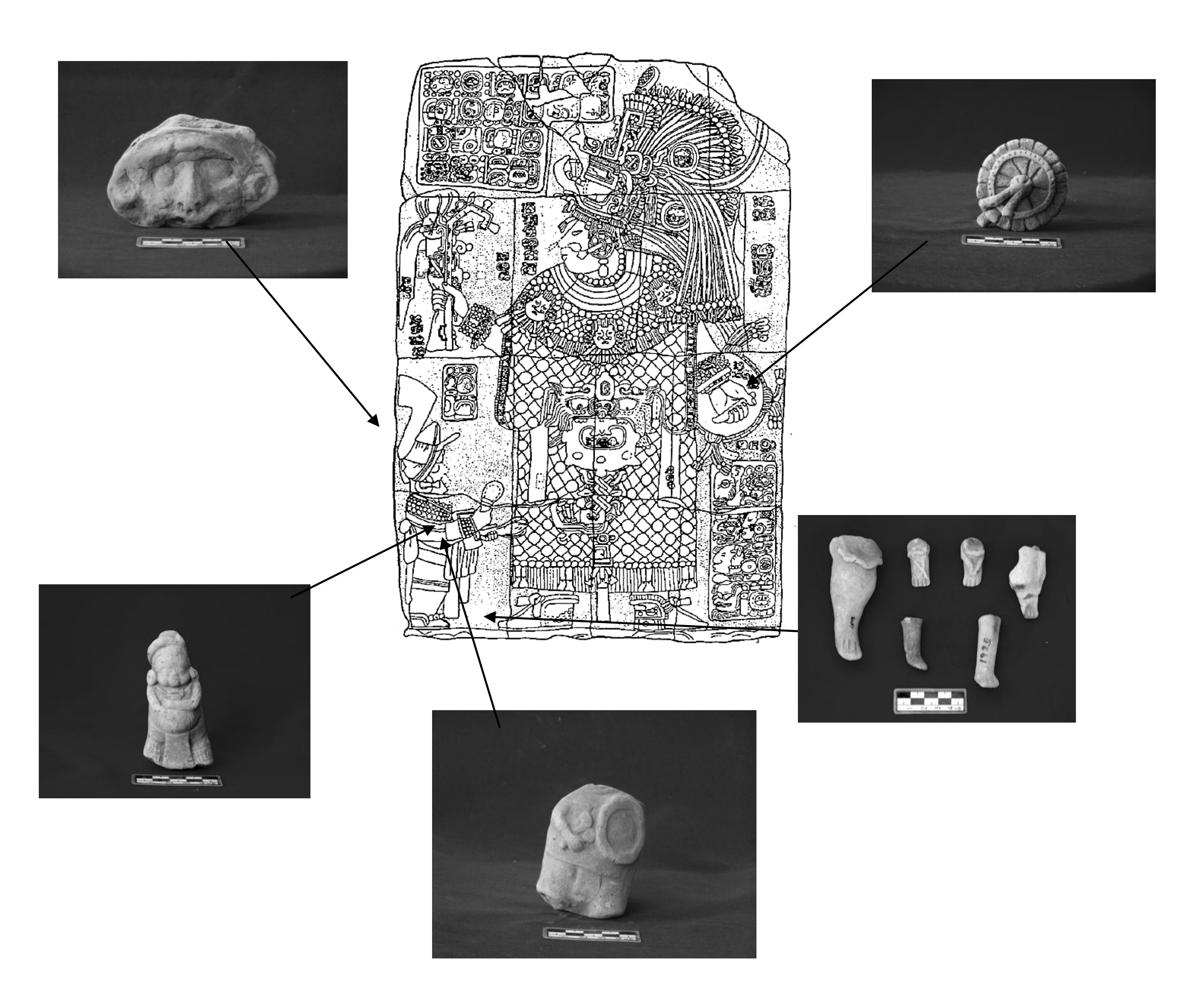


Fig. 9 Estela de Cleveland (tomado de Miller, 2000: 469).
Fotografías de Lizbet Berrocal, 2005.

Asimismo, porta sobre su cuello un collar de cuentas y trae un par de pendientes estilizados, así como un par de sandalias. Otro de los personajes reproducidos en la estela I de Calakmul, es el de un enano, quien porta un atavío que nos hace suponer su importancia dentro de las élites mayas. Vale la pena comentar que, tal como pudimos notar anteriormente, la presencia de seres "grotescos", en el caso del enano, es un elemento recurrente representado tanto en la lapidaría, como en las piezas cerámicas analizadas por la que aquí suscribe. Es conveniente mencionar que el enano es muy similar a uno de nuestros ejemplares, puesto que su tocado, atavío y rasgos faciales concuerdan con las representaciones de efigies de barro utilizadas para este análisis. En cuanto a la indumentaria de la mujer, es de interés glosar que no varía en demasía de lo que hemos visto con respecto a las figurillas de terracota de Yaxchilán, en específico con la de los guerreros quienes, al igual que ella, portan escudos e instrumentos bélicos, así como pendientes, colgantes y brazaletes y huipil.

IMAGINARIO COLECTIVO. LAS FIGURILLAS COMO TRANSMISORAS DE SIGNIFICADOS

La configuración de un imaginario social o colectivo debe su origen a la necesidad de toda sociedad por catalogar y clasificar el entorno natural circundante, con la intención de darle sentido y justificar su existencia dentro del cosmos. Los imaginarios sociales, al encontrarse imbuidos de elementos simbólicos, se conforman por series de signos y símbolos que remiten a significados específicos. De hecho, el imaginario es una configuración de sentidos sobre los distintos fenómenos de la realidad, los cuales pueden oscilar entre los simbólicos, políticos y sociales (*cfr*. Castoriadis, 1975). Dichos sentidos son construidos por los sujetos a partir de la interpretación y creación de imágenes, formas y figuras. Las construcciones simbólicas califican las características angulares de cada sociedad. No obstante, como los símbolos son una construcción social relativa, dentro de ellos se encuentran las especificidades sociales de un grupo determinado, por lo que los símbolos, además de reforzar las mentalidades humanas, también tienen la capacidad de legitimar los órdenes y valores sociales.

Los signos y símbolos expresados en cada una de las manifestaciones artísticas de Yaxchilán, se fueron enraizando en el imaginario social y colectivo de los pobladores del emplazamiento maya. Dichos órdenes cosmogónicos se instauraron en la memoria colectiva, por lo que la continua edificación de monumentos simbólicos reforzó los órdenes socialmente establecidos. Dado lo anterior, los códigos culturales tienen la capacidad de crear sujetos, aunque para lograr lo anterior será necesario que los mensajes simbólicos sean reforzados

mediante instituciones sociales, entre las cuales se encuentran las políticas y religiosas.

Dentro de las construcciones simbólicas que emanan de un imaginario social se encuentran, sin lugar a dudas, los mitos y ritos. Una de las funciones de los mitos es la comprensión del mundo en el que se encuentran los individuos (Said, 1978:20), aunque su principal finalidad es desarrollar y reforzar los parámetros de identidad y diferencia, con la intención de legitimar el lugar de los sujetos en el cosmos (Barthes, 1972). La alteridad, por decirlo de alguna manera, significa definir al otro a partir de uno mismo, por lo que el reconocimiento de la alteridad es un proceso racional que se vincula con la identidad (*cfr*. Augé, 1996; Krotz, 2002).

En el caso que aquí nos atañe, en las representaciones artísticas de la sociedad maya, se pueden observar a grandes gobernantes o deidades, los cuales, a través de hazañas míticas, rituales, religiosas o militares, legitiman su lugar dentro de la sociedad y establecen un lenguaje figurado de otredad e identidad. Otredad en el sentido de que se diferencian del grueso de la población por encontrarse de manera más cercana con distintas clases de deidades patronas, así como en posiciones sociales privilegiadas.

Los humanos representados en diversos dinteles, estelas y murales, acusan un cuidado minucioso de su imagen corporal. Esto es comprensible si asumimos que el cuerpo humano es capaz de ofrecer un sistema natural de símbolos (Douglas, 1978:13). Siguiendo con esta idea, Douglas (*ibid.*:89) comenta el hecho de que "el cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad". En efecto, las representaciones corporales de los agentes sociales mayas presentaron un cuidado minucioso de detalles y elementos iconográficos, por lo que no es difícil deducir que sus especificidades corporales estuvieran cargadas de elementos del mundo simbólico. Por ejemplo, Palka (2002) postula que las orientaciones espaciales derechas e izquierdas en las representaciones escultóricas tuvieron un significado específico en la sociedad maya. A decir de este investigador, la mano o parte derecha del cuerpo simboliza lo puro, poderoso, en tanto que la mano o parte izquierda del mismo refiere a lo débil o subordinado (*idem*).

Ahora bien, si partimos de que las representaciones corpóreas remiten a idearios específicos que tienden a justificar el lugar de los hombres en el cosmos, creemos que las figurillas de barro de Yaxchilán podrían estar cargadas de determinado simbolismo e ideología. Ello en función de que en las efigies analizadas se representaron a personajes antropomorfos, algunos de los cuales

llegaron a tener notables semejanzas formales con las de ciertos personajes representados en los dinteles.

COMENTARIOS FINALES

Existen ciertas afinidades estilísticas, morfológicas y funcionales de las estatuillas de Yaxchilán con respecto a las de otros emplazamientos, argumento que se corroboró con el cotejo de ciertos atributos tecnológicos y morfo-funcionales recurrentes de las piezas analizadas.

En este sentido, los roles sociales detentados por cada individuo perteneciente a determinado sexo nos permitieron dar cuenta de que las mujeres y los hombres de la clase dominante jugaron un papel predominante dentro del imaginario social e ideológico del resto de la población. No obstante, también se pudieron discriminar diferentes prácticas realizadas por cada género; aquí nos referimos a que las mujeres fueron representadas con específicos atuendos y en determinadas labores, aunque lo mismo se pudo comprobar con respecto a los sujetos del sexo masculino (generalmente adscritos a actividades bélicas). Lo anterior se refuerza con el hecho de que es factible que las figurillas de barro hayan servido como una vía para trasmitir y reforzar la ideología dominante entre el grueso de la población, con la intención de legitimar su supremacía social y sus posiciones privilegiadas con respecto a la gente común. Sin embargo, consideramos que para sostener de manera más firme este último argumento es necesario que se estudien las figurillas que podrían aparecer en diversos contextos domésticos de las clases subordinadas, esto con la finalidad de verificar si se repiten los mismos patrones morfológicos y decorativos de la colección de figurillas utilizadas en la presente investigación, lo cual podría fortalecer definitivamente nuestra proposición. Sostenemos esto en función del ejercicio comparativo efectuado a partir de la identificación de motivos y elementos morfológicos fundamentales de los personajes humanos de algunos de los dinteles más representativos del sitio de Yaxchilán, con las figuras cerámicas analizadas por la que aquí suscribe. Finalmente, a través de este estudio se observaron que existen importantes similitudes morfológicas y decorativas que comparten nuestros objetos de estudio científico, por lo que consideramos que las estatuillas fungieron como una vía más de transmisión ideológica de los intereses y cosmogonías de los regímenes políticos del pasado maya.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, Marc. ***El sentido de los otros: Actualidad de la antropología***. Barcelona: Paidós, 1996.

BARTHES, Roland. ***Mythologies***. New York: Hill and Wang, 1972.

CASTORIADIS, Cornelius. ***La institución imaginaria de la sociedad***. Barcelona: Tusquets Editores, Tomo II, 1975.

DOUGLAS, Mary. ***Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología***. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

EKHOLM, Susana. **"Los "colgantes" cerámicos de Lagartero"**. En: TREJO, Silvia (ed.). ***Mesas Redondas de Palenque. Antología***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tomo II, 2000. p. 324-338.

GILLESPIE, Susan y Rosemary JOYCE. **"Gendered goods: The symbolism of maya hierarchical exchange relations"**. En: CLAASSEN, Cheryl y JOYCE Rosemary (eds.). ***Women in prehistory. North America and Mesoamerica***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 189-207.

GONZÁLEZ, Yólotl. **"El jaguar"**. En: GONZÁLEZ, Yólotl (coord.). ***Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana***. México: Plaza y Valdés Editores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001. p. 123-144.

JOYCE, Rosemary. **"Images of gender and labor organization in Classic maya society"**. En: CLAASSEN, Cheryl (ed.). ***Exploring gender through archaeology: Selected papers from the 1991 Boone Conference***. Madison: Monographs in World Archaeology, Núm. II, Prehistory Press, 1991. p. 63-70.

________. "Women's work. Images of production and reproduction in Pre-Hispanic southern Central American". ***Current Anthropology***. 1993, Vol. 34, Núm. 3, p. 255-274

________. **“The construction of gender in Classic maya monuments”**. En: WRIGHT, Rita (ed.). ***Gender and Archaeology***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 167-195.

________. ***Gender and power in Prehispanic Mesoamerica***. Austin: University of Texas Press, 2000.

JOYCE, Rosemary y Cheryl CLAASSEN. **“Women in the ancient Americas: Archaeologists, gender and the making of prehistory”**. En: CLAASSEN, Cheryl y JOYCE Rosemary (eds.). ***Women in prehistory. North America and Mesoamerica***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997. p. 1-14.

JOHNSON, Matthew. ***Teoría arqueológica. Una introducción.*** Barcelona, Ariel, 2000.

KROTZ, Esteban. ***La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología***. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

MATTHEWS, Meter. ***La escultura de Yaxchilán***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

MARTIN, Simon y Nicolai GRUBE. ***Chronicle of the maya kings and queens***. New York: Thames and Hudson, 2000.

MILLER, Jeffrey. **“Notas sobre un par de estelas. Origen probable: Calakmul, Campeche”**. En: TREJO, Silvia (ed.). ***Mesas Redondas de Palenque. Antología***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Vol. II, 2000. p. 467-484.

MILLER, Mary y Simon MARTIN. ***Courtly art of the ancient maya***. New York: Thames and Hudson, 2004.

NEWSOME, Elizabeth. **“The ontology of being and spiritual power in the stone monument cults of the lowland maya”. *RES Anthropology and Aesthetics*.** 1998, Núm. 33, p. 115-136.

PALKA, Joel. **“Left/Right Symbolism and the Body in Ancient Maya Iconography and Culture”.** ***Latin American Antiquity***. 2002, Vol. 13 (4), p. 419-443.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. **“La condición femenina en las comunidades precortesianas”.** ***Diario de Campo.*** 2004a, Núm. 66, p. 16-18.

________. **“La teoría de género y los vestigios arqueológicos”.** ***Diario de Campo.*** 2004b, Núm. 67, p. 32-33.

SAID, Edward. ***Orientalism: Western conceptions of the Orient***. New York: Penguin, 1978.

SCHELE, Linda y Mary Ellen MILLER. ***The blood of kings: Dinasty and ritual in maya art***. New York: The Kimbell Museum and George Braziller, 1986.

SCHELE, Linda y D. FREIDEL. ***A forest of kings: The untold story of the ancient maya***. New York: William Morrow, 1990.

SORENSEN, M. L. S. **“Arqueología de género en la arqueología europea: Reflexiones y propuestas”.** ***Arqueología***. 1998, Núm. 19, p. 157-172.

TOKOVININE, Alexandre. **“A Classic maya term for the public performance”**. www.mesoweb.com/features/tokovinine/Performance.pdf. Documento electrónico, 2003.

WRIGHT, Rita. **“Introduction: Gendered ways of knowing in archaeology”**. En: WRIGHT, Rita (ed.). ***Gender and archaeology***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 1-19.

e n d

Identidad de género en las representaciones humanas de Chichén Itzá

Héctor Hernández Álvarez
Leydi Puc Tejero

Hace ya más de dos décadas que la arqueología se ha visto enriquecida por la inclusión de una perspectiva de género en la investigación del pasado. Los esfuerzos pioneros de los ochenta y noventa han sentado las bases sobre las que descansan las diversas líneas de investigación de la llamada arqueología de género. Ya sea desde una visión del género como una categoría que incluye aspectos relativos a los papeles, la identidad y la ideología (Conkey y Spector, 1984), hasta propuestas relativas a una multiplicidad de relaciones y variables socio-culturales que afectan las concepciones de género de una cultura determinada (Gilchrist, 1999; Sorensen, 2000); estos estudios han dado paso a una amplia gama de enfoques teórico-metodológicos que pretenden conocer cómo pudieron negociarse las relaciones entre hombres y mujeres en el pasado y contribuir a desvanecer el sesgo androcéntrico que ha marcado por generaciones a la disciplina arqueológica.

En este sentido, nuestra contribución consistirá en analizar los elementos iconográficos de algunas representaciones humanas, presentes en el arte monumental de edificios de la Gran Nivelación del sitio de Chichén Itzá; a la luz de cuestiones relativas al género, y otras relacionadas con la expresión de la corporalidad como las alteraciones o modificaciones del cuerpo, las posturas, la vestimenta y el adorno, discutimos acerca de los elementos que pudieron integrar un discurso visual, basado en las imágenes del cuerpo humano, tendiente a "naturalizar" la identidad de género en un contexto altamente politizado, como estamos seguros lo fue el núcleo central de la antigua ciudad de los mayas itzaes. En este trabajo nuestro objetivo es tratar de distinguir las características que identifican tanto las imágenes masculinas como las femeninas presentes en este importante sitio de las tierras bajas mayas del norte.

Arqueología de género y de la corporalidad

El género ha sido descrito de distintas maneras: como un constructo social, agencia social, categorías masculinas y femeninas construidas socialmente y

como una construcción cultural de la diferencia sexual. No obstante la diversidad de opiniones, se entiende que el género es parte de un comportamiento aprendido resultado de procesos de socialización históricamente específicos (Gilchrist, 1999).

En el presente artículo consideramos a la categoría de género como una ontología acumulativa que los individuos adquieren a través de un proceso de socialización y a partir de sus propias prácticas cotidianas que naturalizan culturalmente su condición. Esta categoría está conformada por comportamientos aprendidos y símbolos culturalmente comunicados que "materializan" un conjunto de creencias acerca de la masculinidad y la feminidad.

Por su parte, la identidad de género se constituye como una experiencia privada que se manifiesta en la forma en que uno vive su propio cuerpo, siente deseo y se expresa a sí mismo física y materialmente (Gilchrist, 1999:77). El género y la identidad se expresan a través de una combinación de acciones y actitudes para establecer parámetros culturales que corresponden a distintas formas de manifestar y sentir lo que es "ser hombre" o "ser mujer" en una cultura determinada.

En este sentido, la arqueología de género es considerada como aquella arqueología influida directamente por la crítica feminista, que tiene por objetivo demostrar la representación injusta e imprecisa de las mujeres, así como contribuir a visibilizarlas a ellas y sus actividades en las sociedades bajo estudio. Además, este tipo de arqueología muestra interés por la relación entre hombres y mujeres como dinámica fundamental de las sociedades y se interesa particularmente en cómo se expresan dichas relaciones en los objetos materiales. La arqueología de género trata de entender cómo afecta la relación hombre-mujer a la sociedad, cómo se puede expresar y cómo se puede negociar (Sorensen, 1998).

Por lo tanto, investigar el género en el pasado va más allá que simplemente documentar a los hombres y las mujeres interactuando en sociedad. Es tratar de entender cómo el género funciona en todas sus dimensiones: como ideología, papeles, relaciones, así como una fuente de significados culturales relativos a la construcción de la vida social. Ahora veamos cómo se relaciona la expresión de la corporalidad con respecto al género creando estrategias discursivas, a partir de las representaciones del cuerpo humano, que sirven para legitimar y negociar la identidad de los individuos de un grupo determinado.

CORPORALIDAD: EL CUERPO COMO ARTEFACTO Y COMO EXPERIENCIA VIVIDA

En este trabajo consideramos que la corporalidad puede ser entendida como la experiencia vivida de los cuerpos en el mundo social. Los cuerpos

manifiestan nuestra expresión en el mundo; son la forma más visible de nuestras intenciones; así, las formas en que nosotros pensamos del mundo que rodea nuestros cuerpos están basadas en las experiencias de nuestro cuerpo en el mundo (Fisher y DiPaolo, 2003).

Diversas autoras (Butler, 1993; Fisher y DiPaolo, 2003; Joyce, 2005) plantean que la representación del cuerpo es la forma más visible para construir la identidad, ya que ésta es constitutiva de las prácticas diarias y por lo tanto puede ser expresada por medio de los objetos materiales. Asimismo, la materialidad es un mecanismo a través del cual los actores sociales transforman las identidades en hechos históricos. En referencia a esto, Joyce (2005) menciona que el cuerpo es socialmente creado y reproducido a través de sus asociaciones con la cultura material. Es por esto que tradicionalmente se han desarrollado dos posiciones teóricas para estudiar al cuerpo en la arqueología: 1) ver al cuerpo como un artefacto; y 2) la experiencia vivida del cuerpo.

Cuando el cuerpo es visto como un artefacto se analiza la relación entre el cuerpo y la cultura material en la construcción de la identidad; lo que uno pone en el cuerpo puede ser el reflejo de la identidad, es un deseo que lleva a un momento determinado en el tiempo, al igual que un artefacto puede denotar la experiencia vivida. Más allá de la representación, la identidad es la experiencia vivida de los cuerpos en el mundo social (Fisher y DiPaolo, 2003).

Otros investigadores como Rautman y Talalay (2000), distinguen dos ámbitos de estudio sobre la arqueología del cuerpo: el primero es el físico, es decir, los restos óseos; del cual se derivan cuestiones de dieta, salud, promedio de vida y actividades físicas. El segundo se basa en las representaciones de la imagen humana (por ejemplo, en las figurillas, o la pintura) a través de las cuales son manifestadas la ideas culturales sobre el hombre y la mujer. De acuerdo con Meskell (2000), las imágenes o representaciones del cuerpo son construidas como “*the scene of display*” o el sitio donde se despliegan las ideas culturales sobre la masculinidad o la feminidad de una cultura particular.

Por su parte, para autores como Reisher y Koo (2004) el cuerpo es un fenómeno sociocultural e histórico, que puede ser estudiado a partir de dos aproximaciones teóricas similares: el cuerpo como símbolo y como agente. El primero se centra en la representación o naturaleza simbólica del cuerpo como un conductor de significado social. La segunda aproximación refleja el papel del cuerpo como un participante activo o agente en el mundo social. Estos autores consideran que, en ambos aspectos, la belleza del cuerpo es vista como un lugar primario para la construcción y el *performance* del género.

Por lo tanto, aquí consideramos que las representaciones del cuerpo pueden ser altamente informativas para los arqueólogos cuando se consideran

preguntas sobre el género y su relación con aspectos relativos al ámbito social, el estatus y las ideologías. Las imágenes pueden ilustrar ciertos aspectos del comportamiento y la organización social que no son accesibles por otros medios materiales. Sin embargo, hay que considerar que la iconografía no representa necesariamente a hombres y mujeres de forma realista, más bien es un medio por el cual es posible observar la construcción de la ideología y las identidades sociales e individuales.

EL GÉNERO Y LA CORPORALIDAD ENTRE LOS MAYAS DEL CLÁSICO

Los estudios de la representación humana en Mesoamérica han cobrado gran importancia, debido a que han sido considerados ya sea como fuente de historias individuales, para la definición de estilos artístico-culturales específicos, y para, a través del estudio iconográfico, la construcción de modelos cosmológicos e ideológicos de las distintas culturas mesoamericanas. Últimamente, las imágenes del cuerpo humano también han servido para conocer el ejercicio significativo de la agencia y para describir y representar los modelos idealizados de la corporalidad humana (Bachand, *et. al.,* 2003:239).

Con respecto a los mayas prehispánicos, hasta el momento son pocos los estudios que se han interesado en el estudio de las imágenes del cuerpo en general y la experiencia vivencial del cuerpo en lo particular. Tradicionalmente, en los estudios mayistas ha predominado la visión del cuerpo como artefacto, donde han sido los estudios bioarqueológicos los que han comenzado a tomar importancia con respecto a estudiar el cuerpo en relación al ámbito físico o esquelético en cuestiones como las modificaciones, las diferencias en la dieta, la nutrición y la enfermedad (Danforth, *et al.*, 1997; Haviland, 1997; Tiesler y Romano, 2008).

Por otra parte, el cuerpo también es visto también como representación y la arqueología ha sido la encargada de enfocarse tanto a su percepción como a su experiencia en el pasado, a través de las huellas materiales que sobrevivieron al tiempo, contribuyendo como una dimensión única para las llamadas antropologías de la encarnación (Joyce, 2005:141). Sin embargo, como menciona Ardren en un trabajo reciente "*although embodiment studies are still somewhat rare in New World archaeological studies of gender, this theoretical approach is quite significant in Europe and other regions where archaeology is less embedded in discourses of science*" (Ardren, 2008:10).

Entre los pocos trabajos que se han interesado en documentar el *performance* del género a partir de las imágenes corporales están los realizados por Joyce (1996; 1998; 2001; 2002a; 2002b; 2003), quien ha planteado que a

través de las representaciones de los seres humanos la arqueología interpreta la belleza idealizada como los signos sociales de la edad, el estatus y el género; así como otras expresiones de la corporalidad como la sexualidad, la belleza y la ornamentación. Considera que las representaciones del cuerpo, en el mundo y en las imágenes, son un medio a través del cual los elementos corporales aparecen como hechos naturales y algunas de las alternativas sobre la materialidad del cuerpo son excluidas (Joyce, 1998:147).

Con respecto a la representación del cuerpo entre los mayas del Clásico, contamos con un conjunto diverso de prácticas de representación como son: las vasijas cerámicas policromas, figurillas humanas de barro de pequeña escala, la reproducción de imágenes monumentales en piedra, madera y estuco modelado y las distintas pinturas murales que se han preservado en varios sitios del área. De acuerdo con Tate (2004), en Mesoamérica, la mayor parte de la imaginería monumental o pintada representa a hombres como portadores de poder político. Durante el Clásico y hasta el Posclásico, los artistas evitaban mostrar los órganos sexuales, aunque algunas tradiciones artísticas incluyeron imágenes de cuerpos explícitamente masculinos o femeninos, como las mujeres con los pechos descubiertos o los hombres con estómagos abultados que vemos en algunos vasos pintados mayas. Lo más común era que las formas corporales se ocultaran bajo trajes que indicaban los roles genéricos, el estatus o la identidad ritual.

Como sabemos, la riqueza de las imágenes corporales producidas por los mayas antiguos es evidente desde el Preclásico y continuó perfeccionándose hasta la invasión española. No obstante esta diversidad en la representación, existían ciertos patrones y elementos compartidos que, aparte de hablarnos de los estilos artísticos desarrollados, pueden guiarnos en el estudio de los símbolos representados gráficamente y algunos aspectos del género. Por ejemplo, en las tradiciones mayas de representación raramente se muestra el cuerpo desnudo como se mencionó arriba. La ausencia de características sexuales expuestas es deliberada aunque no inexistente. El cuerpo básico y el tipo facial son asexuados y es sólo mediante vestimentas distintivas o signos que modifican los nombres en los textos jeroglíficos que los actores masculinos y femeninos han sido identificados (Joyce, 2000).

Por lo tanto, en una cultura como la maya, las prácticas de incorporación corporal muy probablemente sirvieron como un medio para la creación de precedentes sobre el *performance* del género, como ocurre con la aparición de los regímenes centralizados, con intereses en el control de la persona en su población. En este sentido, se piensa que la ornamentación del cuerpo durante el periodo Clásico estaba conformada por diversos elementos, los cuales muy probablemente eran marcadores del estatus, la edad o del género de los

individuos. Es durante este periodo que la expresión de la corporalidad del hombre y la mujer se representó más profusamente en la pintura mural, el arte monumental, la cerámica y las figurillas (Joyce, 2001).

Recientemente se ha prestado mucha atención a las imágenes monumentales, principalmente aquellas provenientes de las ciudades mayas de las tierras bajas del sur, para conocer más acerca de la naturaleza simbólica que encierran y el significado social que pudieron tener. Sitios como Palenque, Tikal, Naranjo, Yaxchilán, Calakmul y Copán han provisto de gran cantidad de estelas, dinteles y paneles con representaciones de los hombres y mujeres mayas que habitaron la selva húmeda hace más de mil años. Sin lugar a dudas, estas imágenes monumentales representaban a aquellas personas que ostentaban gran prestigio en la comunidad; se trata de obras de arte retórico donde es posible apreciar una marcada disimetría social y una "diferenciación complementaria" de género. Estas representaciones en el arte monumental han sido consideradas como expresiones culturales de un grupo en el poder que las utilizó para legitimar su posición social.

Debido a su diversidad, en el estudio de las expresiones corporales de los mayas del Clásico se han desarrollado diversos enfoques que van desde el estudio de las modificaciones corporales, el análisis de la vestimenta y el adorno hasta cuestiones como los gestos y las emociones. En estas propuestas por lo general se considera que la transformación del cuerpo de una persona, ya sea a través del procesado de la piel o la deformación craneal, y la relación con los objetos ornamentales culturalmente apropiados hacen del cuerpo un importante campo de significación (Joyce, 1998).

Modificación corporal

De acuerdo con Tiesler y Romano (2008:18), "las modificaciones artificiales del cuerpo, relacionadas con la apariencia personal o colectiva, constituyen un elemento común en las culturas tanto actuales como antiguas y muchas de ellas están reglamentadas e incluso institucionalizadas". La modificación corporal incluye todas aquellas intervenciones que modifican el aspecto externo de la persona ya sea de forma temporal o permanente (Tiesler, 2001:14). Entre las prácticas bioculturales más frecuentes en Mesoamérica se encuentran la deformación craneal, la mutilación dental, las perforaciones, el tatuaje y la escarificación.

La deformación craneana consistía en comprimir la cabeza de los niños recién nacidos, ya fuera aplicando simplemente dos planos compresores, uno anterior y otro posterior, sostenido de madera sencilla o complicada, o vendando

la cabeza con bandas bien ajustadas. Por su parte, la mutilación dentaria consistía en la modificación del contorno de las piezas dentales y se lograba mediante dos técnicas: el limado y la incrustación (Romano, 1974).

La modificación corporal también incluye dos tipos de alteraciones tegumentarias: la escarificación y el tatuaje. La primera hace referencia a la producción de dibujos por medio de cicatrices ya sea como pequeñas depresiones o por la irritación de la herida. El segundo, está destinado a modificar la coloración de la piel, mediante la ruptura del tegumento y la introducción de sustancias pigmentarias en las heridas (Dembo e Imbelloni, 1938).

En las figurillas, la cerámica pintada o las imágenes monumentales podemos observar a diversos personajes que ostentan deformación craneana, decoración dental, escarificaciones, perforaciones, etcétera. No obstante, los estudios enfocados en este tipo de temáticas son escasos y se abordan de una manera muy general. Hay una gran cantidad de representaciones, tanto de hombres como de mujeres, en los que la modificación de la cabeza es visible sobre todo en los individuos de la élite y gobernantes de sitios como Yaxchilán, Palenque, Toniná, Calakmul, Tikal, entre otros.

La modificación del cuerpo fue un comportamiento cultural realizado por diversos grupos. Por ejemplo, se tiene evidencia que las prácticas dentales se realizaron en África, Centro y Sudamérica; así como Filipinas y el archipiélago malaya (Tiesler, *et. al.,* 2005). En el caso del área mesoamericana, se ha registrado la práctica de la deformación craneana y la mutilación dental desde la época Preclásica hasta entrada la Colonia. Indudablemente, la modificación del cuerpo implicaba un ideal de belleza para cada género ya que los hombres y las mujeres le dieron mucha importancia a la ornamentación de su cuerpo. Además, algunos adornos como la escarificación o los tatuajes cambiaban de por vida el aspecto de las personas y eran considerados expresiones visibles de identidad cultural (Tiesler y Romano, 2008).

VESTIMENTA PREHISPÁNICA

Como ya se ha señalado previamente, la vestimenta constituye un medio central tanto para la adquisición de las identidades adscritas socialmente como para su comunicación (Sorensen, 2000).

Originalmente la vestimenta cuyo objetivo primario fue proteger el cuerpo ante las condiciones ambientales, también ocultó de la vista los órganos sexuales. Sin embargo, entre los mayas prehispánicos, la ropa que simbólicamente cubría el sexo del portador, al mismo tiempo proyectaba su identidad, ya que el tipo de vestimenta asociada a cada género era determinado de acuerdo a la cultura de

este pueblo quien le otorgaba un significado y valor a las diferencias biológicas de la gente (Gallegos, 2008).

Por ejemplo, el efecto inicial de la vestimenta en las imágenes monumentales era cubrir el cuerpo de la mujer a través del uso de trajes. Sin embargo, en el caso de los hombres el atuendo principalmente estaba compuesto por bragueros, los cuales enfocaban la atención del espectador en el área genital. Esta vestimenta diferenciada por género cubre los cuerpos femeninos con capas de imágenes culturales mientras que los hombres se asocian, a través de sus trajes, con el uso de materiales naturales casi inalterados.

En medios más privados como son las figurillas la vestimenta representa gran variabilidad, riqueza y diversidad en los diseños mostrados. En general, los individuos de género masculino se distinguen por el uso del braguero y ocasionalmente pueden portar un faldellín. En las figuras masculinas se presentan con frecuencia tocados complejos y sandalias, los que aparecen más restringidos en las piezas femeninas. Los varones fueron representados de pie, sentados con piernas y brazos cruzados, sobre tronos y bancos -a los que nunca se asocian las mujeres-. Por su parte, la vestimenta femenina observada comprende como elementos básicos: enredo, huipil, *quechquemitl,* capas, velos y una especie de *sarong* o lienzo largo atado bajo los brazos (Gallegos, 2008).

ADORNO CORPORAL

La ornamentación corporal es entendida como un marcador del estatus social de una persona o como un medio para la comunicación de identidades sociales. Trabajos recientes consideran que la relación entre el adorno corporal y la identidad son producto de la construcción de esta última. Por tal motivo, los investigadores, se centran en el grado de intencionalidad que puede ser asumido en el uso de ornamentación y la forma en que estos objetos sirven para perpetuar la identidad corporal y de género (Joyce, 2005).

La decoración del cuerpo sirve para transformar la materia prima de la piel, los huesos y el cabello en formas culturalmente prescritas para las personas. La transformación del cuerpo de una persona a través del procesado de la piel y el cabello y la relación de objetos ornamentales culturalmente apropiados hacen del cuerpo un campo de significación (Joyce, 1998).

PEINADOS Y TOCADOS MAYAS

En las figurillas del periodo Clásico los peinados de las mujeres mayas están relacionados con los papeles y el grado de autoridad que éstas poseían: 1)

las mujeres con atributos sacralizados presentan peinados escalonados, círculos ornamentales en el centro de la cabeza con mechones brotantes; 2) las mujeres reales portan elementos simbólicos o emblemáticos sobre la frente. Los peinados se representan con un distintivo flequillo levantado; 3) mujeres regordetas presentan peinados de raya al centro orientados hacia la coronilla. Este tipo de representación aparece con frecuencia en personajes femeninos de élite en las pinturas de Bonampak, en figurillas de Yaxchilán, Altar de Sacrificios, Chinikihá, Jonuta y Campeche; y 4) mujeres con cabello suelto, dedicadas al culto (Flores, 2002; Gallegos, 2008).

Al igual, Landa (1978:55-56) hace referencia a dos tipos de peinados: en el primero, las mujeres tenían el cabello largo, partido en dos partes y trenzado. El segundo, estaba relacionado con la edad de las mujeres, es decir, cuando ya eran mayores se les trenzaba en cuatro cuernos y en dos.

Por otro lado, el tocado es un componente imprescindible en la ornamentación de un gobernante y está conformado por varios elementos que en conjunto poseen un mensaje propio (Morselli, 2004). En el área maya desde el periodo Preclásico, las mujeres aparecen portando complejos tocados y adornos los cuales denotan su alta jerarquía. En los sitios del Clásico, tales como Palenque, Yaxchilán, Toniná y Edzná; la mujer maya se representaba con elaborados tocados, los cuales presentan rostros de deidades y estaban adornados con largas plumas (Benavides, 2007).

GESTOS Y EMOCIONES

En la arqueología maya los diferentes tipos de expresiones corporales se estudian también por medio de la imagen, ya sea en la pintura cerámica, estelas, relieves o en los códices. Generalmente, las escenas pueden clasificarse de acuerdo a cuatro categorías referentes a la expresión corporal: 1) el terror y el sufrimiento de cautivos (p. ej. Panel 15 de Piedras Negras); 2) borrachos abandonados o delirando (p. ej. Vasija K1092); 3) la lujuria (p. ej. Vaso de Uaxactún); y 4) la aflicción y el duelo (Houston, 2001:209).

En las representaciones iconográficas de Palenque y Yaxchilán, Benson (1983) estudió dos aspectos de los gestos: las posiciones de la mano y su relación con los objetos rituales, el atuendo y los textos jeroglíficos. Esta investigadora, distingue varios tipos de poses y gestos: cuando una mano o ambas está cerca de la boca, debido al ritual de sangramiento (Dintel 17 y 24 de Yaxchilán); cuando la mano está levantada delante del pecho (representaciones cerámicas), se asocia principalmente al ofrecimiento de ciertos objetos, principalmente vasos cilíndricos. Por último, están las escenas donde se representan a un gobernante sometiendo

a un cautivo, por ejemplo en el dintel 16 de Yaxchilán, el personaje principal porta un arma en la mano derecha y el segundo individuo esta mordiendo su mano izquierda.

Este último aspecto ha sido estudiado por Palka (2002:420), quien propone que en el arte maya del Clásico se exhibía el simbolismo de izquierda a derecha y los valores asociados; la organización espacial básicamente estaba derivada del diferente uso cada mano y de la división simétrica de izquierda y derecha del cuerpo humano. En muchas sociedades (por ejemplo del Occidente y América del Sur) la mano derecha está relacionada con la masculinidad, el poder y lo sagrado. Por lo contrario, la mano izquierda se asocia a lo femenino, la subordinación, la debilidad o lo profano. Sin embargo, es importante mencionar que los diferentes significados de izquierda y derecha dependen de las circunstancias sociales de los grupos. En general, las posturas de las manos están entre los rasgos corporales con mayor carga simbólica en Mesoamérica y otras partes del mundo (Joyce, 1998; Ladrón de Guevara, 1995).

Entre los pocos estudios realizados al respecto, sabemos que en el sitio de Playa de los Muertos se realizó un análisis de las figurillas encontradas en depósitos de juego de pelota, las cuales manifiestan una continua representación de los cuerpos humanos así como diferencias en los tratamientos corporales como la postura, los gestos, los ornamentos y el tratamiento del cabello (Joyce, 2003:248). También el trabajo de Gallegos (2008) analiza de igual manera la forma de representar a las mujeres en las figurillas de arcilla provenientes del sitio de Jonuta en Tabasco. En su análisis, la arqueóloga Gallegos toma en cuenta y discute aspectos como el atavío, el adorno y las modificaciones corporales como medios de conformación de su identidad social.

Con respecto a las emociones, estas siempre son consecuencia de circunstancias particulares. El estudio de estos sentimientos son cruciales para el análisis de las nociones de la experiencia y el sentido del ser (Houston, 2001:207). Para autores como Houston y sus colegas las expresiones visuales de los mayas del Clásico muestran como un ideal la falta de expresión de la emoción y un rígido autocontrol, propiedades asociadas con las ilustraciones principales de sus gobernantes o miembros de la élite. Aunque la expresión abierta de las emociones es inusual, "*often supernatural contexts point to the opposite: a lack of control and a wildness of appearance and bodily position that is remarkable for its rarity in the corpus of Classic Maya imagery*" (Houston, *et al.,* 2006:198).

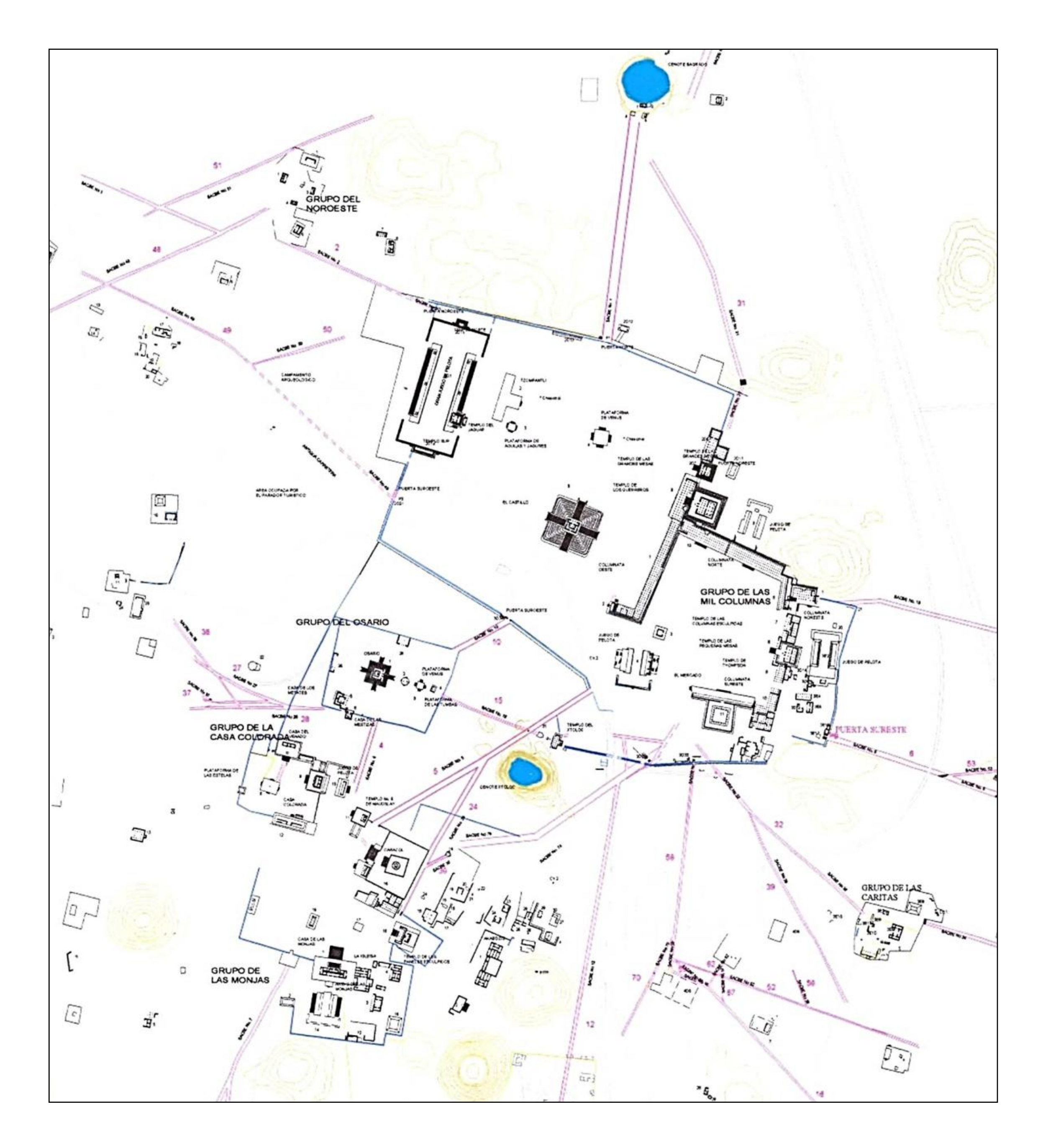


Fig. 1 Parte central de la ciudad de Chichén Itzá (tomado de Euan, 2008).

CHICHÉN ITZÁ Y SUS REPRESENTACIONES HUMANAS

A pesar de ser uno de los centros prehispánicos más grandes y más explorado de la parte norte de la península de Yucatán, poco se sabe acerca de los aspectos sociales que se gestaban en los distintos ámbitos de la vida

cotidiana, política y religiosa de la gran ciudad de los itzaes. Aparte de los distintos discursos, a veces “demasiado alternativos”, emanados de las referencias sobre Chichén Itzá en las fuentes coloniales, lo que más se ha discutido con respecto al sitio, sobre todo a nivel arqueológico, es la conformación del asentamiento y la cronología del mismo.

La Gran Nivelación está conformada por varios grupos arquitectónicos que fueron ocupados principalmente durante los periodos Clásico Terminal y el Posclásico Temprano (800-1,250 d.C.). Otro de los rasgos más llamativos del asentamiento es su extenso sistema de calzadas que unen grupos arquitectónicos, plazas y cenotes, haciendo de ésta una de las principales urbes mayas del período Clásico (fig. 1).

En el caso del presente trabajo se analizan algunas representaciones iconográficas pertenecientes a tres edificios: 1) el Templo Inferior de los Jaguares; 2) el Palacio de las Columnas Esculpidas y; 3) el Templo de los Guerreros, todas estas estructuras están ubicadas en la Gran Nivelación.

El Templo Inferior de los Jaguares consta de un solo cuarto con techo de bóveda. Los muros interiores y la bóveda están decorados con bajorrelieves en los cuales se representan guerreros y algunos sacerdotes. Su entrada está conformada por tres claros, mediante la división de dos pilastras esculpidas, de las cuales se discutirán las representaciones de cada uno de sus lados (fig. 2b).

El edificio denominado Palacio de las Columnas Esculpidas está formado por una plataforma en talud-tablero y una edificación superior que consta de una galería frontal con crujías interiores, las cuales estaban comunicadas a través de bóvedas que les proporcionaban iluminación y ventilación. En las columnas están representados en bajorrelieve guerreros ricamente ataviados con tocados, muñequeras y otros elementos que componen su adorno corporal. De todas estas imágenes monumentales, en esta ocasión se tomaran como muestra de estudio las columnas 11 norte, 14 y 20 sur.

Por último, en el Templo de los Guerreros los muros se levantan desde la superficie de una subestructura piramidal truncada, la cual sirve como base también a todas las estructuras “maya-mexicanizadas” en el norte del sitio (Morris y Morris, 1931). En la iconografía del Templo de los Guerreros se distinguen tres divisiones: los muros superestructurales, las pilastras y el pilar de atlantes. La decoración de los taludes de la plataforma subestructural incluye representaciones de varios animales mitológicos (Lincoln, 1987:5). En el caso de esta estructura se tomarán como muestra las columnas 30, 40 y 60, en las cuales se representan personajes portando diversos tipos de tocados y vestimenta (fig. 2a).

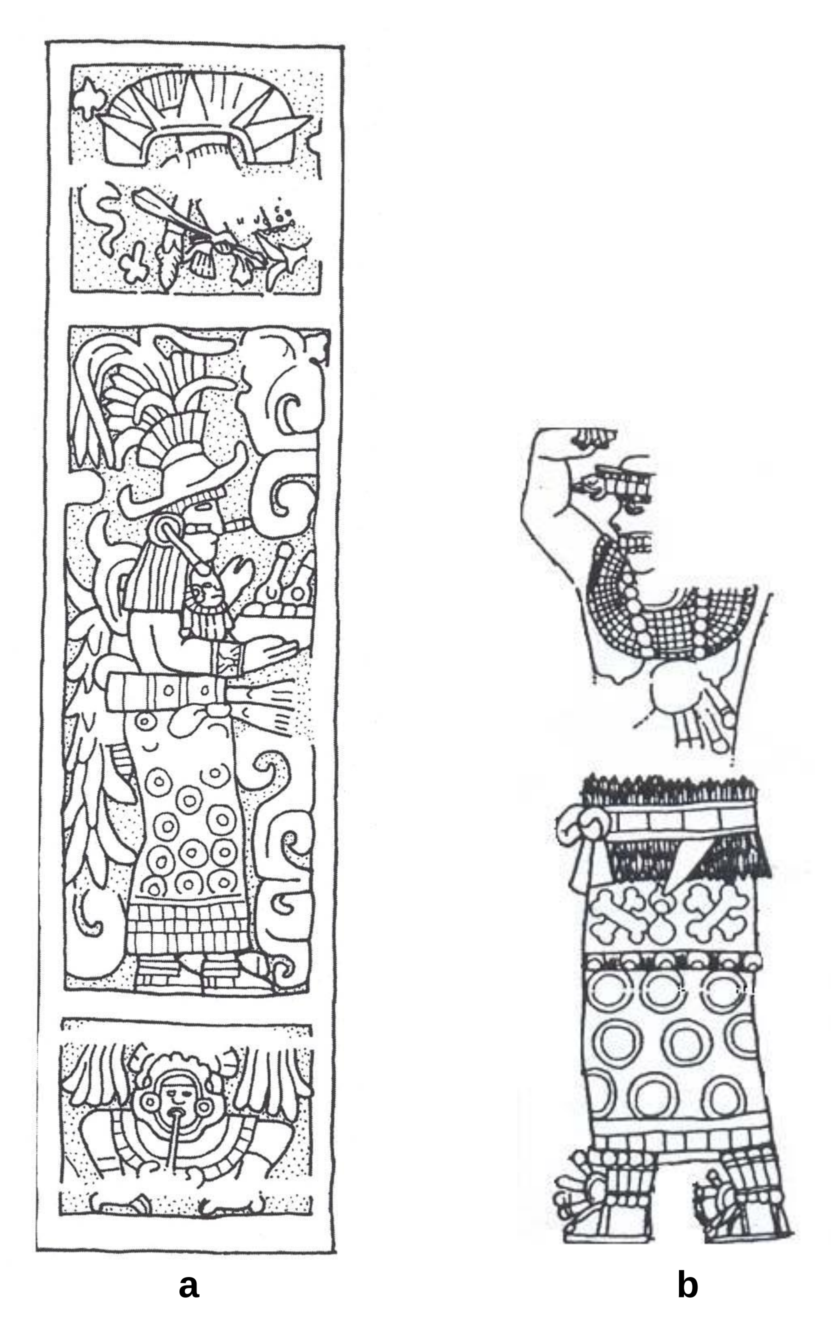


Fig. 2 Representaciones humanas con atributos femeninos: a) Columna 60 del Templo de los Guerreros (tomado de Tozzer, 1957); b) Pilastra de la Parte Inferior del Templo del Jaguar con la representación de una diosa con símbolos relacionados con la muerte (Schele y Mathews, 1998:216).

En general, los pocos estudios que se han dedicado a analizar las representaciones humanas de Chichén Itzá han señalado que se trata, principalmente, de imágenes de sacerdotes y guerreros, hombres por supuesto, en escenas donde predominan las batallas, el sacrificio y los rituales religiosos. Tozzer (1957) fue uno de los primeros en proponer algunas interpretaciones acerca de las complejas imágenes del arte monumental del sitio. La "visión" de Tozzer sobre la iconografía maya de Chichén Itzá estuvo permeada por el establecimiento de una relación estilística entre los motivos iconográficos mayas y aquellos observados en la lejana ciudad de Tula. Esto lo llevó a considerar que en las representaciones humanas era posible observar algunos elementos étnicos "característicos" de la cultura maya y tolteca. Uno de los propósitos del análisis de Tozzer fue diferenciar étnicamente a los toltecas de los mayas a través de los rasgos iconográficos. Consideró que los toltecas eran grupos invasores y que estaban representados con una indumentaria diferente a la de los mayas, y la evidencia de ello serían los grupos retratados y enfrentados en las banquetas del Gran Juego de Pelota (Guida, 2008). Sin embargo, de manera general se considera que las formas usadas en Chichén Itzá están dentro de los cánones de las representaciones visuales del Clásico maya, aunque, como ya vimos, cuentan con ciertas peculiaridades.

Por su parte, para Robertson (1994) la Gran Nivelación de Chichén Itzá es la principal evidencia de un complejo proceso artístico en el que muchos estilos coexistieron en un mismo periodo de tiempo. A partir del análisis de la Columnata Noroeste, Robertson considera que el arte monumental de este edificio se compone de retratos individuales de una serie de grupos de personas que representan una fase particular del arte público. Señala que las figuras aparecen realizando procesiones, en conjuntos agrupados de varios individuos, diferenciados de acuerdo a su estatus, pero ninguno representado en desigualdad en cuanto al tamaño y relación con cualquier otro. Los diferentes estilos de arte identificados por la autora en la Columnata Noroeste serían evidencia de los distintos grupos étnicos retratados en los pilares del edificio, y los numerosos individuos retratados serían ancestros o prominentes personas de las familias que financiaron su construcción.

REPRESENTACIÓN CORPORAL Y GÉNERO EN MONUMENTOS DE CHICHÉN ITZÁ

Chichén Itzá, de acuerdo con Joyce (2000:100), provee nuevos parámetros para el *performance* del género durante la transición del Clásico Terminal al Posclásico. Por principio de cuentas, los distintos estilos arquitectónicos y los arreglos espaciales de los mismos nos hablan de un intento por diferenciar los

contextos públicos de los privados, asociándolos con historias distintivas inscritas en las distintas formas de los edificios, las representaciones que los ornamentan y los textos grabados en ellos.

En el ámbito público, al cual pertenecen los edificios emplazados en la Gran Nivelación, se manifiestan abundantes imágenes humanas que fueron grabadas y pintadas como parte de escenas narrativas que sirvieron para escribir una nueva historia y mitología para la gran ciudad de los itzaes. Sin embargo, la ineficacia en la identificación de la representación femenina en el arte monumental de Chichén Itzá ha provocado entre los especialistas un sentido de exclusión con respecto a la imagen de las mujeres en el ámbito público de la ciudad.

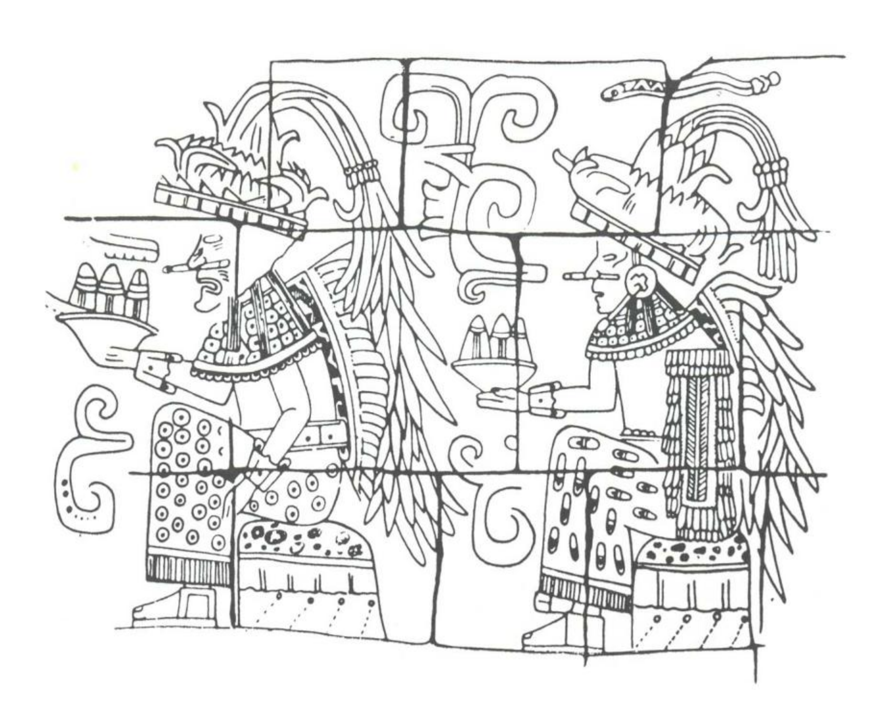


Fig. 3 Figuras donantes provenientes de la banqueta sur del Templo del Chac Mool (subestructura cubierta por el Templo de los Guerreros), Chichén Itzá, Yucatán (tomado de Tozzer, 1957).

Por ejemplo, entre las características principales de las representaciones humanas del arte público de Chichén Itzá se encuentran las figuras de ciertos personajes que visten faldas largas con discos, redes de cuentas o huesos cruzados y su postura es sosteniendo un plato a manera de ofrenda; son semejantes en atributos y actitudes a ciertas representaciones femeninas en estelas y dinteles provenientes de sitios como Naranjo y Yaxchilán. Estas representaciones, denominadas "figuras donantes" (*donor figures*) han sido consideradas por Tozzer (1957), que identificó más de 20, como imágenes de

sacerdotes (fig. 3). Aparecen intercaladas con imágenes de guerreros en varias columnas de la Gran Nivelación y fueron pintadas en el Templo de los Guerreros, en el Templo del Chac Mool y en el Edificio de las Mil Columnas. También han sido documentadas en el interior de la bóveda del Templo Norte del Juego de Pelota (Wren, 1994). Estas figuras donantes son identificadas sexualmente como hombres ya que tienen el pecho expuesto y carecen de senos femeninos (Joyce, 2000).

Con respecto a otras imágenes monumentales presentes en la Gran Nivelación, existen dos tipos de representaciones femeninas, que llevan elementos relacionados con la muerte y el sacrificio, en el Gran Juego de Pelota de Chichén Itzá, fechadas para el Clásico Terminal (Hernández, 2006). En las columnas del norte de la parte inferior del Templo del Jaguar se representaron dos versiones de mujeres. Los planos frontales y verticales (este y oeste) de la columna muestran a una diosa con el pecho descubierto que viste una falda de red de cuentas que la identifica como *Sak Ixik*, la diosa de la luna joven que funge como esposa del dios del maíz. Por su parte, en el lado izquierdo y derecho (sur y norte) se muestra a una diosa con cabeza de calavera que porta una falda marcada con discos concéntricos y huesos cruzados, lleva un cuchillo sostenido por un cinturón anudado (fig. 2b). Se trata de la Diosa O, la advocación anciana de la diosa de la luna o *Chak Chel*, encargada de asistir a los rituales de sacrificio para contribuir a la regeneración. Siguiendo a Joyce (1992), podríamos argumentar que, posiblemente, estas imágenes de género femenino fueron transferidas a través de los medios públicos de la escultura antropomórfica, con lo femenino representado a través del uso de vestimentas características y el pecho descubierto, como el arquetipo de las imágenes femeninas supernaturales que realizan una actuación cosmológica complementaria.

Sin embargo, en el segundo caso, en la reconstrucción de una escena ritual proveniente del Templo Norte del Juego de Pelota (Wren, 1994), la vestimenta de faldas con símbolos de muerte nos permitiría identificar a cuatro personajes como mujeres que ofrendan diversas vasijas y objetos en un ritual funerario realizado por la muerte de un gobernante local. Para Joyce (2000), estas “figuras donantes”, aunque presentan las actitudes y las típicas vestimentas femeninas, pudieran identificarse sexualmente como hombres por la falta de representación de los pechos femeninos. Esto lleva a esta autora a considerar que, en el Clásico Terminal de Chichén Itzá, muy probablemente las acciones rituales previamente desempeñadas por mujeres fueron realizadas en este contexto por personas marcadas explícitamente como sujetos no-femeninos, es decir, como hombres (Joyce, 2000:109).

DESCRIPCIÓN DE LA MUESTRA

Para entablar una discusión con respecto a la forma peculiar de representar el cuerpo humano en el arte monumental de la Gran Nivelación en Chichén Itzá y la construcción de su identidad de género, hace falta revisar una muestra de imágenes relacionadas con las expresiones de la corporalidad como la modificación, la vestimenta, el adorno y las posturas de los individuos representados. Para realizar esta investigación, nos dimos a la tarea de recopilar, agrupar y codificar un conjunto de cerca de 130 elementos referentes a la corporalidad provenientes de 45 imágenes humanas. Se realizó un análisis de estadística descriptiva usando el *software* SPSS para obtener los porcentajes de presencia de cada uno de los elementos iconográficos previamente codificados. Cabe aclarar que la investigación y los análisis siguen en proceso por lo que aquí sólo mostramos algunos resultados parciales.

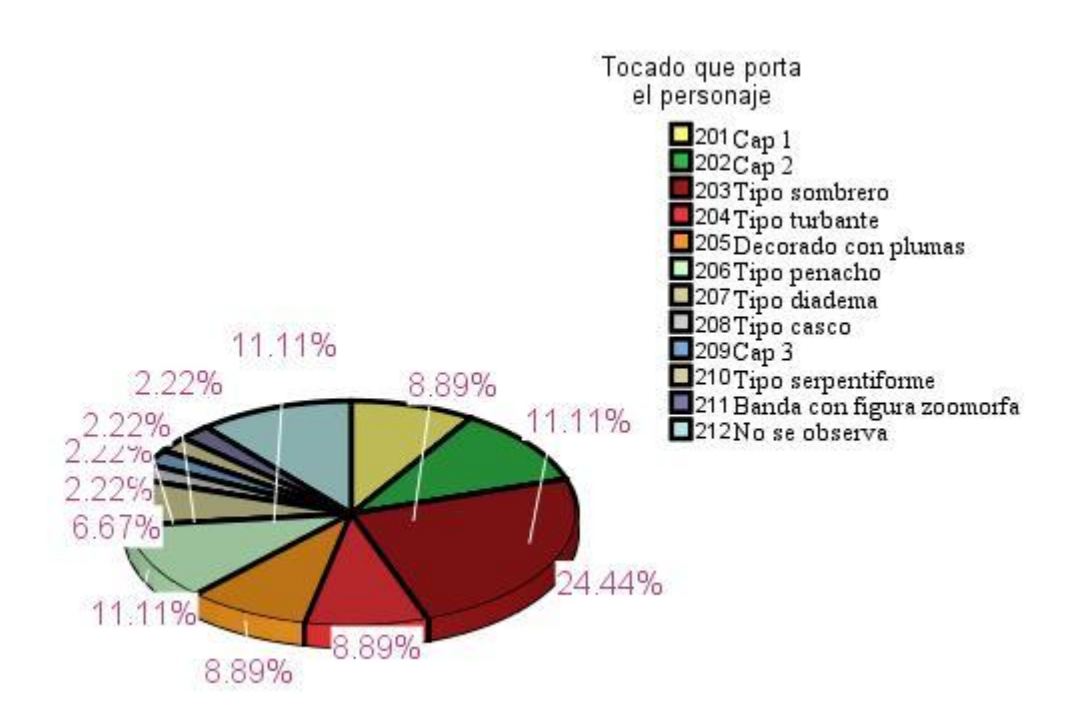


Fig. 4 Tabla que muestra las diferentes representaciones de adornos para el cabello y tocados con su respectivo porcentaje en la muestra de Chichén Itzá.

Por ejemplo, en cuanto a la modificación corporal: 1) no se observan representaciones de individuos con modificaciones craneales; 2) con respecto a la perforación nasal (N=30) predominan los elementos tubulares (51%), y 3) en la

perforación auricular (N=34) se presentan mayormente el elemento circular/tubular (37.78%).

Con respecto a la vestimenta: 1) el 46.67% presenta el torso desnudo y sólo en el 2.22% (N=1) hay presencia de senos femeninos; 2) en el atuendo predomina la faja de cuentas con el mayor número de representaciones (13.33%), y 3) se realizaron otros descriptivos de elementos de la vestimenta como los tocados, peinados, adorno en brazos, etcétera, que no se mencionan por falta de espacio (fig. 4).

Por último, en la expresión corporal se pudo observar que representar en posición de costado el cuerpo humano es una práctica altamente recurrente (73%). Se tiene información con respecto a la posición de las manos, piernas-pies y datos codificados con respecto a los artefactos que portan en las manos (40% no presenta nada, 11% presenta lanzadardos y el 8% el deflector o algún tipo de escudo).

COMENTARIO FINAL

Es necesario que la arqueología de género incluya en su agenda el estudio de la experiencia vivida por los cuerpos en el mundo social ya que a través de este tipo de enfoques podemos entender la forma en que los hombres y las mujeres pudieron haber manifestado materialmente su identidad por medio de aquellos elementos que culturalmente eran propios de cada género, es decir, con la corporalidad es posible identificar la construcción de la identidad femenina y masculina por medio de aspectos como la vestimenta, los adornos, las modificaciones y las expresiones corporales, los cuales estaban relacionados a cada género.

Para los mayas prehispánicos, el cuerpo ha sido considerado como un artefacto, se le ha representado ampliamente y se corresponde con distintas formas de la identidad de género. La identidad se materializa en el registro arqueológico mediante las actividades, relaciones, la representación, rasgos culturales, etcétera, de los individuos, grupos y comunidades. Como se mencionó en líneas arriba, la identidad masculina y femenina puede ser estudiada a través de los vestigios materiales ya que éstas se inscriben en el cuerpo, en los objetos y el espacio.

Las imágenes monumentales fueron el medio en el cual los hombres y las mujeres eran representados en sus distintas facetas, es decir, ya sea como madres, esposas, guerreros, sacerdotes, etcétera. Comúnmente en el registro iconográfico se identifican a los hombres y las mujeres mediante atributos biológicos como la presencia o ausencia de senos. Es por esto que en este trabajo

explicamos la identidad de género mediante el análisis del cuerpo, el cual es visto como una construcción cultural que fue reflejado en la imagen.

En el caso del sitio de Chichén Itzá, las representaciones humanas se materializaron siguiendo un ideal de corporalidad a partir de elementos como el género, la edad y el estatus y expresiones corporales como la modificación, las posturas, la vestimenta y el adorno. Por medio del análisis de los diferentes aspectos que conforman el cuerpo humano pudimos observar que en Chichén Itzá la identidad femenina y masculina, fue representada mediante ciertos atributos, los cuales son variables y se relacionan con diferentes actividades.

BIBLIOGRAFÍA

ARDREN, Traci. **"Studies of Gender in the Prehispanic Americas". *Journal of Archaeological Research***. 2008, Vol. 16, p. 1-35.

BACHAND, Holly, Rosemary JOYCE y Julia HENDON. **"Bodies Moving in Space: Ancient Mesoamerican Human Sculpture and Embodiment"**. ***Cambridge Archaeological Journal***. 2003, Vol. 13: 2, p. 238-247.

BENAVIDES, Antonio. **"Las mujeres mayas prehispánicas"**. En: RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (ed.). ***Las mujeres en Mesoamérica prehispánica***, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2007. p. 113-136.

BENSON, Elizabeth. **"Gestures and Offerrings"**. En: GREEN-ROBERTSON, M. (ed.). ***Primera Mesa Redonda de Palenque.*** Washington: Dumbarton Oaks, 1983, Parte I. p. 109-120.

BUTLER, Judith. ***Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex***. New York: Routledge, 1993.

COBOS, Rafael. **"El centro de Yucatán: de área periférica a la integración de la comunidad urbana en Chichén Itzá"**. En: CIUDAD, A., IGLESIAS, M. y MARTINEZ, M. (eds.). ***Reconstruyendo la ciudad maya: el urbanismo en las sociedades antiguas***. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001. p. 253-276.

CONKEY, Margaret y Janet SPECTOR. "Archaeology and the Study of Gender". En: SCHIFFER, M. (ed.), ***Advances in Archaeological Method and Theory***. 1984, Vol. 7, p. 1-38.

DANFORTH, Marie, Keith JACOBI y Mark COHEN. **“Gender and Health among Colonial Maya”.** ***Ancient Mesoamerica.*** 1997, Vol. 8, p.13-22.

DEMBO, Adolfo y José IMBELLONI. ***Deformaciones intencionales del cuerpo humano de carácter étnico***. Buenos Aires: Biblioteca Humanior, 1938.

EUAN, Gabriel. **“La Estructura 5C2: una columnata de Chichén Itzá”**. Mérida: Tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, 2008.

FISHER, Genevieve y Diana DIPAOLO. **"Embodying Identity in Archaeology, Introduction”**. ***Cambridge Archaeological Journal***. 2003, Vol. 13: 2, p. 225-230.

FLORES, María de los Ángeles. **“La organización social de los mayas palencanos a través de las figurillas”**. En: TIESLER, R., COBOS, R. y GREEN-ROBERTSON, M. (eds.). ***La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma de Yucatán, 2002. p. 425-440.

GALLEGOS, Miriam. **“Ataviando su identidad: la mujer prehispánica de Jonuta, Tabasco, México”**. Ponencia presentada en la 73rd Annual Meeting, Vancouver: Society for American Archaeology, 2008.

GILCHRIST, Roberta. ***Gender and Archaeology: Contesting the Past***. London: Routledge, 1999.

GUIDA, Alexandre. **“Las serpientes emplumadas de Chichén Itzá: distribución en los espacios arquitectónicos e imaginería”**. México: Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

________. “Historiografía de la Gran Nivelación de Chichén Itzá”. ***Ponta de Lança, São Cristóvão***. 2008, Vol. 2, Núm. 3, p. 9-30.

HAVILAND, William. **“The Rise and Fall of Sexual Inequality”.** ***Ancient Mesoamerica.*** 1997, Vol. 8, p.1-12.

HERNÁNDEZ, Héctor. **"Ideología de género femenino en la época prehispánica: diosas mayas con atuendos de sacrificio y muerte".** ***Temas Antropológicos***. 2006, Vol. 28, p.155-178.

HOUSTON, Stephen. **"Decorous Bodies and Disordered Passions: Representations of Emotion among the Classic Maya".** ***World Archaeology*.** 2001, Vol. 33, p. 206-219.

________, David, STUART y Karl TAUBE. ***The Memory of Bones: Body, Being and Experience among the Classic Maya***. Austin: University of Texas Press, 2006.

JOYCE, Rosemary. **"Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society"**. En: CLAASSEN, C. (ed.). ***Exploring Gender Through Archaeology. Selected Papers from the 1991 Boone Conference***. Madison: Prehistory Press, 1992. p. 63-70.

________. **"The construction of Gender in Classic Maya Monuments"**. En: WRIGHT, R. (ed.). ***Gender and Archaeology***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. p. 167-195.

________. **"Performing the Body in Prehispanic Central America".** ***RES***. 1998, Vol. 33, p. 147-165.

________. ***Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica***. Austin: University of Texas Press, 2000.

________. **"Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society"**. En: KLEIN, C. (ed.). ***Gender in Pre-Hispanic America***. Washington: Dumbarton Oaks, 2001. p. 109-133.

________. **"Beauty, Sexuality, Body Ornamentation, and Gender in Ancient Mesoamerica"**. En: NELSON, S. y ROSEN-AYALON, M. (eds.). ***In Pursuit of Gender: Worldwide Archaeological Approaches***. Walnut Creek: Altamira Press, 2002a. p. 81-91.

________. **"Desiring Women: Classic Maya Sexualities"**. En: TREVELYAN, A. y L. GUSTAFSON (eds.). ***Ancient Maya Gender Identity and Relations***. Westport: Bergin & Garvey, 2002b. p. 129- 144.

________. **"Making Something of Herself: Embodiment in Life and Death at Playa de los Muertos, Honduras". *Cambridge Archaeological Journal***. 2003, Vol. 13, p. 248-261.

________. **"Archaeology of the Body". *Annual Review of Anthropology***. 2005, Vol. 34, p. 139-158.

LADRÓN DE GUEVARA, Sara. ***La mano. Símbolo multivalente en Mesoamérica***. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1995.

LANDA, fray Diego de. ***Relación de las cosas de Yucatán***. México: Porrúa, 1978.

LINCOLN, Charles. **"Primera Temporada del Proyecto Arqueológico Chichén Itzá". *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán***. 1987, Núm. 86, p. 3-43.

MERLEAU-PONTY, Mauricio. ***La fenomenología de la percepción***. Barcelona: Planeta, 1985.

MESKELL, Lynn. **"Writing the Body in Archaeology"**. En: RAUTMAN, A. (ed.). ***Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. p. 13-21.

MORRIS, Charlot y Earl MORRIS. ***The Temple of the Warriors at Chichén Itzá, Yucatán*.** Washington: Carnegie Institution of Washington. Publication, 1931.

MORSELLI, Simonetta. **"El tocado de un gobernante de Tikal: aplicación de un método de análisis para texto-imagen". *Los investigadores de la cultura maya 12*.** 2004, p. 120-128.

PALKA, Joel. **"Left/Right Symbolism and the Body in Ancient Maya Iconography and Culture". *Latin American Antiquity***. 2002, Vol. 13, p. 419-433.

RAUTMAN, Alison y Lauren TALALAY. **"Introduction: Diverse Approaches to the Study of Gender in Archaeology"**. En: RAUTMAN, A. (ed.). ***Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record***. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. p. 1-12.

REISCHER, Erica y Kathryn KOO. **"The Body Beautiful: Symbolism and Agency in the Social World".** ***Annual Review of Anthropology***. 2004, Vol. 23, p. 297-317.

ROBERTSON, Merle Greene. **"The Iconography of 'Isolated Art Styles', that are 'Group Supported' and 'Individual Supported' Occuring at Chichén Itzá and Uxmal"**. En: PREM, H. (ed.). ***Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula***. Möckmühl: Verlag Von Flemming, 1994. p. 197-211.

ROMANO, Arturo. ***Antropología física: época prehispánica***. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.

RUZ, Alberto. ***Chichén Itzá en la historia y el arte***. México: Editora del Sureste, 1979.

SCHELE, Linda y Peter MATHEWS. ***The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*****.** New York: Scribner, 1998.

SORENSEN, Marie. **"Arqueología del género en la arqueología europea: reflexiones y propuestas".** ***Arqueología***. 1998, Núm. 19, p.157-172.

________. ***Gender Archaeology***. Cambridge: Polity, 2000.

TATE, Carolyn. **"Cuerpo, cosmos y género".** ***Arqueología mexicana***. 2004, Núm. 65, p. 36-42.

TIESLER, Vera. ***Decoraciones dentales entre los antiguos mayas*****.** México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

TIESLER, Vera y Arturo ROMANO. **"El modelado del cráneo en Mesoamérica".** ***Arqueología Mexicana.*** 2008, Núm. 94, p. 18-25.

TIESLER, Vera, Marco RAMÍREZ e Iván OLIVA. **"Técnicas de decoración dental en México: un acercamiento experimental"**. ***Actualidades arqueológicas.*** 2002, Vol. 2, p. 18-24.

TOZZER, Alfred. ***Chichén Itzá and Its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneus Maya and Toltec***. Cambridge: Harvard University. Memoirs of the Peabody Museum, 1957, Vols. 11-12.

WREN, Linnea. **“Ceremonialism in the Reliefs of the North Temple, Chichén Itzá”**. En: ROBERTSON, M. (ed.). ***Seventh Palenque Roud Table 1989***. San Francisco: Pre-Columbian Art Research Institute, 1994. p. 25-31.

ACERCA DE LAS AUTORAS Y AUTORES

STEPHEN CASTILLO BERNAL. Arqueólogo y maestro en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado diversos artículos en libros y revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales. Sus temas de interés se vinculan con la evaluación epistemológica de teorías arqueológicas y modelos hipotéticos de entidades políticas pretéritas, así como la aplicación de postulados de la antropología simbólica en la práctica interpretativa arqueológica. Funge como investigador-curador de la Sala Tolteca del Museo Nacional de Antropología y prepara su tesis doctoral en Antropología Social, especializándose en la construcción de imaginarios sociales y su aplicabilidad en la antropología urbana. Correo electrónico: arqueodemoniac@yahoo.com

MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México, licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y actualmente cursa el doctorado en el mismo Instituto. Entre sus publicaciones se encuentran: *Letras femeninas en el periodismo mexicano, De mujeres y diosas aztecas*, "Los teotipos en la construcción de la feminidad mexica"; "Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales". Sus líneas de investigación son la condición de las mujeres, las relaciones de género y la sexualidad en época prehispánica. Correo electrónico: mirlop@yahoo.com

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW. Licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Estudios sobre Estados Unidos por la Universidad de las Américas-Puebla, doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado los libros: *La mujer azteca, Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México, El pueblo del Señor: Fiestas y Peregrinaciones del Santuario de Chalma, El Estado azteca y Las mujeres en Mesoamérica Prehispánica.* Correo electrónico: davecita@hotmail.com

LILIA CAMPOS RODRÍGUEZ. Doctora en Sociología. Profesora-Investigadora en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del Sistema Nacional de

Investigadores, Perfil Promep e Integrante del Padrón de Investigadores de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Miembro del Registro CONACYT de Evaluadores Acreditados (RCEA). Integrante de los Comités de Expertos de Alto Nivel Promep–SEP. Entre sus líneas de investigación se encuentran: la identidad de género, la sexualidad y la construcción cultural, social y psíquica de los sujetos. Ha escrito libros, artículos en revistas indexadas y capítulos de libros. Su libro más reciente es: *Vislumbres y particularidades de la identidad de género de las ejecutivas y empresarias*. Correo electrónico: l_car@hotmail.com

ADRIANA MEDINA VIDAL. Licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y pasante de la Maestría en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha participado en distintos proyectos colectivos de investigación tanto arqueológicos como antropológicos en los estados de: Oaxaca, Estado de México, Sonora, Distrito Federal, Chiapas, Durango, Chihuahua y Campeche. Ha publicado artículos en: *Actualidades Arqueológicas*, *American Indian Rock Art*, *INORA*, en las *Memorias del VII Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*, entre otros. Es especialista en Estudios del Preclásico, Arte Rupestre y Arqueología del Paisaje. Correo electrónico: adrnmdn@gmail.com

ENAH MONTSERRAT FONSECA IBARRA. Arqueóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Colaboró en el Proyecto “Teotihuacan: élite y gobierno” a cargo de la Dra. Linda R. Manzanilla. Becaria CONACYT con la tesis titulada: “Figurillas: identidades reconocidas, relaciones establecidas. Estudio de identidad de género en las figurillas antropomorfas de Teopancazco, Teotihuacan”. Asimismo ha participado en diferentes proyectos relacionados con el arte rupestre y la protección del patrimonio arqueológico en los estados de Guanajuato y Querétaro. A partir del 2010 se incorpora al Centro INAH Baja California para desarrollar el proyecto “Estudio de campamentos en la línea costera y valles intermontanos de Baja California”, dirigido a la investigación y protección de los sitios arqueológicos localizados en el municipio de Ensenada. Correo electrónico: montsenah@yahoo.com.mx

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA. Licenciado en Psicología por la Universidad Autónoma Metropolitana; licenciado en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México; y actualmente cursa el doctorado en Antropología en la misma institución. Sus líneas de investigación son la locura, la alteridad y el miedo entre los antiguos

nahuas, temas sobre los que ha publicado varios trabajos. Correo electrónico: perceval8@yahoo.com

NICOLAS BALUTET. Profesor en la Universidad "Jean Moulin" de Lyon en Francia. En etnohistoria mesoamericana, es el autor de dos libros publicados en francés: uno sobre el juego de pelota entre los mayas, el otro sobre homosexualidad e imaginario sexual entre los aztecas. Dentro de este campo de estudio, es también el autor de una veintena de artículos. Actualmente, está preparando un estudio sobre los bardaches en Mesoamérica. Correo electrónico: nicolas.balutet@orange.fr y nicolas.balutet@univ-lyon3.fr

ELIZABETH M. BRUMFIEL. Profesora de Antropología en Northwestern University. Recibió su doctorado en Antropología en la Universidad de Michigan. Durante los últimos treinta años, ha estudiado la arqueología y etnohistoria de los aztecas, y durante los últimos veinte años ha realizado investigaciones arqueológicas en Xaltocan, un pueblo Posclásico en la Cuenca de México. Asimismo, investigó los cambios económicos que siguieron a la expansión azteca y la influencia de la religión guerrera azteca en comunidades sujetas al imperio de la Triple Alianza. Entre sus intereses están las interacciones de género, clase y política faccionaria en el México antiguo. Sus libros más recientes son *La Producción Local y el Poder en el Xaltocan Posclásico, Gender, Households, and Society* y *The Aztec World*, éste último producido en conjunción con la exposición, "The Aztec World" celebrada en el Field Museum de Chicago durante 2008. Igualmente, fue Presidenta de la American Anthropological Association durante 2003-2005. Correo electrónico: ebrumfiel@northwestern.edu

MIRIAM JUDITH GALLEGOS GÓMORA. Licenciada en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Restauración de monumentos y candidata al doctorado en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora de tiempo completo del Centro INAH Tabasco. Es titular del "Proyecto Arqueológico Jonuta" y de "Mujeres Prehispánicas e Indígenas *yokot'an*". Ha publicado un libro y más de cincuenta artículos científicos en México, España, Guatemala e Italia. Areas de interés: etnoarqueología, arqueología de género, figurillas de barro y cerámica del área maya, especialmente en Tabasco y estados vecinos. Correo electrónico: mjudithgallegos@hotmail.com

ANA MARÍA GUERRERO OROZCO. Maestra en Historia de México, doctoranda en el Posgrado en Historia de México en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido diversos cursos y conferencias en diferentes universidades.

Actualmente es profesora en la Universidad Estatal del Valle de Ecatepec en el Estado de México. Entre sus publicaciones se encuentran *Una visión histórica de los estudios sobre el desciframiento de la escritura maya*, "La posible escritura olmeca", "La estela 4 de Tikal y los títulos del gobernante Yax Nuun Ayiin", entre otras. Correo electrónico: aztecana52@hotmail.com

LIZBET MARGARITA BERROCAL PÉREZ. Arqueóloga y Maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cursa actualmente el doctorado en Antropología en la línea de investigación "Dinámica y expresión del poder en comunidades indígenas". Ha realizado análisis de figurillas cerámicas en la región de Yaxchilán, así como estudios antropológicos en los Altos de Chiapas. Asimismo, ha publicado algunos artículos en revistas de edición nacional. Ha trabajado como responsable de la mapoteca y encargada de organizar y dirigir los trabajos del Archivo Histórico y de Concentración de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente colabora en algunos proyectos de la Dirección de Estudios Arqueológicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Se ha especializado en temas sobre simbolismo, pueblos originarios de la Ciudad de México, identidad barrial y cosmovisión de regiones indígenas. Correo electrónico: liz_berrocal@yahoo.com.mx y bet_berrocal@hotmail.com

HÉCTOR HERNÁNDEZ ÁLVAREZ. Licenciado en Ciencias Antropológicas en la especialidad de Arqueología y maestro en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de Yucatán. Actualmente es candidato a doctor en Estudios Mesoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de Arqueología en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Tiene el cargo de Coordinador de la Licenciatura en Arqueología de la misma facultad y sus áreas de interés son la arqueología de género, la etnoarqueología, arqueología histórica, los grupos domésticos y la identidad de las comunidades mayas del norte de Yucatán. Correo electrónico: hhernandez@uady.mx

LEYDI PUC TEJERO. Pasante en la Licenciatura de Arqueología de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. Entre las líneas de investigación que son de su interés se encuentran: la arqueología de género, los estudios de identidad y la arqueología de grupos domésticos. Como parte de su trabajo de titulación está realizando la tesis denominada "Género e identidad en las representaciones humanas de Chichén Itzá". Correo electrónico: heavenl8@hotmail.com



CENTRO DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA DE LA MUJER